

*A szerkesztőbizottság tagjai:*

BARTHA ELEK, FÜLEMILE ÁGNES, KEMECSI LAJOS, KÓSA LÁSZLÓ,  
KÜLLÖS IMOLA, MOHAY TAMÁS, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, POZSONY  
FERENC, SZARVAS ZSUZSA, VARGYAS GÁBOR.

*Felelős szerkesztő:*

VIGA GYULA

*A szerkesztő munkatársai:*

BÁTI ANIKÓ – JUHÁSZ KATALIN

*Számunk szerkesztésében PÓCS ÉVA közreműködött.*

*A szerkesztőség címe:* MTA BTK Néprajztudományi Intézet H–1097 Budapest IX.

Tóth Kálmán utca 4. Telefon: +36 1 224-6782

e-mail: vigagyula@gmail.com

## TARTALOM

### Tanulmányok és közlemények

- NÉMETH Ildikó:* Boszorkányos szomszédság. Esettanulmány egy  
1630. évi soproni boszorkányper kapcsán 365
- ILYEFALVI Emese:* Textualizációs eljárások, tipológiai kísérletek, digitális adatbázisok.  
Az összehasonlító szövegfolklorisztikai kutatások jövője a ráolvasások tükrében 383
- BALATONYI Judit:* *Communitasok* és versengő diskurzusok a gyimesből induló  
pünkösdi gyalogos zárándoklaton 416
- HESZ Ágnes:* Egy ravatalozó története: a temetkezési rítusok modernizációjának  
fogadtatása egy erdélyi faluközösségben 439
- MIRJAM Mencej:* Kisértetek az egyetemen 455
- LAURA Jiga Iliescu:* Por a szentek szeméből – kísérlet egy rejtett rítus rekonstrukciójára 475
- PETI Lehel:* A pünkösdzimusra való áttérés okai és funkciói egy moldvai  
roma közösségben 485

### Viták, vélemények

- FODOR István:* Sámánok voltak-e táltosaink? Megjegyzések Pócs Éva dolgozatához 510
- WILHELM Gábor:* A honfoglalás kori ősvallás az összehasonlítás tükrében –  
Reflexió Pócs Éva tanulmányára 524

### Könyismertetések

533

Shimamura, Ippai: *The Roots Seekers. Shamanism and Ethnicity among the mongol Buryats* (Mátéffy Atilla), Wilhelm Gábor: Sámántárgyak. Diószegi Vilmos gyűjteménye (Mészáros Csaba), Fedeles Tamás: „Isten nevében utaztunk” (Balatonyi Judit), Tanczos Vilmos: Csiksomlyó a népi vallásosságban (Mohay Tamás), Iancu Laura: Vallás Magyarfaluban (Mohay Tamás), Barna Gábor: Vallási néprajzi tanulmányok (Gyöngyössi Orsolya), Liszka József: Szent Háromság egy Isten dicsőségére... (Klamár Zoltán), Terdik Szilveszter – Bara Júlia: „...kincseiből újat és régít hoz elő” (Szacsavay Éva), Hesz Ágnes – Pócs Éva (szerk.): Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig (Tamás Ildikó), Az Erd-őfalui Szent Mihály-templom műemléki helyreállítása és Historia Domusa (Bárh János), Gagy József: Hiedelemszövegek Székelyföldről (Czégényi Dóra), Hála József: Különös kövek, csodás csontok (Lukács László), Kiss Bálint lelkipásztor élete és munkássága /1772-1853/ (Bognár Szabina), Nagy Ilona: A Grimm-meséktől a modern mondáig (Havay Viktória), Tuba Márta: A tündérmese szövegtípusa (Voigt Vilmos), Sápy Szilvia: Halotti búcsúztatók (Szigeti Jenő), Lukács László: Objekte, Lebensformen, Volksbräuche (Kisbán Eszter), Liszka József: Határvidékek. Határok és határtalanságok az összehasonlító folklorisztika és etnológia szempontjából (Gráfik Imre), Paládi-Kovács Attila: Népek, térségek, hagyományok (Petersák Tivadar), Tizedesek, utcapapák, fertálmesterek a Kárpát-medencében (Gráfik Imre), Vargyas Lajos művelődéspolitikai írásai (Mikos Éva)

---

# Ethnographia

---

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

---

128. évfolyam

2017

3. szám

---

*Németh Ildikó*

## **Boszorkányos szomszédság. Esettanulmány egy 1630. évi soproni boszorkányper kapcsán**

A Magyar Nemzeti Levéltár GYMSM Soproni Levéltárában hosszú éveken keresztül, kiváló szakemberek bevonásával zajlott a városi iratanyagban a boszorkányperekkel kapcsolatos iratok kigyűjtése, feltárása. Sopron szabad királyi város boszorkányper-anyagából 2011-ben jelent meg a Balassi Kiadónál forrásközlő kötet, a szabad királyi városok boszorkánypereit bemutató sorozatban.<sup>1</sup> Jelen tanulmány egy, a korábbiakban még fel nem dolgozott, de forrásszinten már közzétett, 17. század eleji soproni boszorkányper kíván vizsgálni, nem csak a közvetlen peranyag, hanem egyéb – javarészt a közelmúltban közzétett – városi forrásanyag felhasználásával.<sup>2</sup> A forrásszöveggént közölt boszorkányper az elsődleges értelmezésen túl számos más kontextusban is vizsgálható. A perszövegben leírt konkrét történeti szál mögött további rétegek fejthetők fel, ezek felvillantására teszünk kísérletet a tanulmányban. Szándékunk szerint nem csak egy szövevényes boszorkányper lefolyását mutatjuk be, hanem a háttérben zajló társadalmi-gazdasági pozícióharcot is, amelyben a boszorkányper egyfajta szelep a meglévő feszültségek artikulálására.

Mindehhez nagy segítséget nyújt egy olyan adatgazdag – és feltárt – levéltár, mint amilyen az MNL GYMSM Soproni Levéltárában Sopron szabad királyi város kora újkori iratanyaga. A peranyag összekapcsolása a nyomtatásban eddig megjelent adatárakban megtalálható számtalan részadattal felvázolja a további kutatási irányok lehetőségét is.

---

<sup>1</sup> 2013-ban időszaki kiállítás készült (Tóth G. Péter) *Boszorkányok hagyatéka* címmel.

<sup>2</sup> Sz. Kristóf Ildikó 2014-ben megjelent összegző tanulmányában az elkövetkezendő időszak feladatai között sorolta fel, hogy az immár szép számban megjelent forrásfeltárások mellett szükség van „mélyfúrásokra”, egy-egy peres anyag mikrotörténeti vizsgálatára is. Sz. Kristóf 2014: 49.

## KÜLÖNLEGES FORRÁSadottságok

Sopron szabad királyi város fennmaradt korabeli iratanyaga unikális mind adatgazdagsága, mind feltártsága szempontjából. Polgárkönyvek, városi protokollumok, a belvárosi háztulajdonosok évszázadokra visszamenő jegyzéke, bírósági jegyzőkönyvek, testamentumok teszik lehetővé a mikrotörténeti megközelítést: egyetlen boszorkányper kapcsán bepillantást engednek a városi társadalom felső rétegének hétköznapijaiba. Az asszonyi vádaskodásból, pletykából eredő boszorkánypert – az utókor nagy szerencséjére – a férjek írásban folytatták le a városi bíróság előtt. Ez a peranyag egyben a polgárságon belüli társadalmi feszültségeket is jól tükrözi. Érdekes szála a pereskedésnek a személyükben nemes városi polgárok megjelenése a városi bíróság előtt, illetve a külső, vármegyei joghatóság – mint a nemesek ügyeiben illetékes bíróság – bevonása a per lefolytatásába. Egy rövid kitérőt a korabeli nyelvhasználat is érdemel a perben: a német nyelvű szabad királyi város polgárai a városi bírósággal németül, a város a nádorral és más szabad királyi városokkal latinul, a megyei hivatalnokok a várossal magyarul leveleztek az ügyben. A teljes peranyag, amely az 1630. március 8. és 1633. október 17. közötti időszakot öleli fel, 80 hosszabb-rövidebb iratból áll, melyeket eredeti nyelven, rövid magyar fejregesztával közöl a soproni boszorkánypereket bemutató forráskötet.<sup>3</sup>

Sopron szabad királyi város levéltára nemcsak rendkívül gazdag, hanem részleteiben is jól rendezettnek és feltártnak mondható: az 1526 és 1786 között keletkezett iratok ma is az eredeti mutató segítségével kereshetőek – darabszinten. A közigazgatási és törvénykezési iratok a korabeli szabad királyi város történetének szinte minden szegmenséről szolgáltatnak információt: számos feldolgozás, forrásközlés, adattár született ezen adatokra támaszkodva az elmúlt évtizedekben. Alapvető másodlagos forrása a várostörténetnek a hajdani városi levéltáros, Házi Jenő 1982-ben közzétett adattára, amely a városban polgárjoggal rendelkező városlakókat – és amennyiben arra adatot talált – családtagjaikat sorolja fel betűrendben, 1553-tól, az első fennmaradt polgárkönyv kezdő évszámától egészen 1848-ig. A telefonkönyv-szerűen használható adattár rendkívül precíz és pontos. Házi évtizedes gyűjtőmunkája során átnézte a városi tanácsi és bírósági jegyzőkönyveket, a testamentumokat és hagyatéki leltárakat, adókönyveket, a polgárkönyveket, és adott esetben a rendelkezésre álló egyházi anyakönyveket.<sup>4</sup> Ha ehhez még hozzávesszük a háztulajdonosok közelmúltban megjelent jegyzékét, amely 1325-től 1939-ig követi nyomon egy-egy belvárosi ház tulajdonosváltásait,<sup>5</sup> vagy akár a várostopográfiát<sup>6</sup> említjük – mindezeket magunk is használtuk a boszorkányper szereplőinek és helyszíneinek beazonosításakor –, talán felsejlik az olvasóban, hogy mennyire jól adatolt a korabeli Sopron története, különösen más magyarországi városokkal való összevetésben. Mindemellett nemcsak az immár könyv formájában is hozzáférhető adattárakra, forrásközlésekre hagyatkozhat a kutató, ha-

<sup>3</sup> Tóth G.–Németh 2011: 250–406. (A 81. ügyirat a perben leírt, szülésnél közreműködő városi orvos, Scholtz Jeremiás levele a városi tanácshoz a balfi gyógyfürdő gyógyhatásáról.)

<sup>4</sup> Házi 1982: 7–9.

<sup>5</sup> Dávid–God–Thirring 2008.

<sup>6</sup> Jankó–Kücsán–Szende 2010.

nem a 17. század első felének újabban felívelő várostörténeti kutatásaira, a közzétett konferenciakötetekre is.<sup>7</sup>

## A TÖRTÉNET DIÓHÉJBAN

*Bauer Orbánné és leányainak pere* 1630-ban kezdődött.<sup>8</sup> Bauer Orbán tekintélyes soproni polgár volt, a halászcéh céhmestere, 32 éven keresztül a külső tanács tagja. Leányait módos polgárokhöz adta feleségül: Erzsébet Schuller Timoteus belső tanácsos, Judit pedig a kádármester és külső tanácsos Vogel Mátyás felesége lett. A mesterné asszonyt, asszonylányait és velük együtt egy Schwartzné nevezetű asszonyt egy másik neves és tekintélyes városi família, a Dobnerek vádolták boszorkánysággal. A Bauer Orbánnéval csak névrokon nemes Bauer Mihályné Dobner Éva nagyon nehéz szüléssel hozta világra gyermekét. A fiatalasszony később azt állította, hogy néhány nappal a szülés után éjjel tizenegy és tizenkettő között az ágyánál kisbabája etetése közben megjelent Bauer Orbánné, és olyan zajok hallatszottak, mintha több asszony is lenne vele. Hirtelen sötét lett, és a fiatalasszony meg sem tudott szólalni. Negyedóra elteltével aludni próbált, ekkor a boszorkányok megpróbálták elvenni tőle a gyermeket, de ő nem engedte, és segítségért kiáltott – ugyanebben a pillanatban tizenkettőt ütött az óra, és a boszorkányok zajosan eltűntek, a fény pedig újra felpislákol.<sup>9</sup>

A feljelentést a megvádolt asszonyok férjei tették meg 1630 márciusában Dobner Éva testvére, Dobner Jakab ellen a városi bíróság előtt, mivel az a nyílt utcán támadta le és szidalmazta Vogel Mátyást, boszorkánysággal vádolva meg Vogelné és asszonytársait.<sup>10</sup> A megvádolt asszonyok férjei jónak látták felsőbb pártfogó közbenjárását kérni a városi tanács előtt: gróf Esterházy Miklós nádorhoz, egyben Sopron vármegyei főispánhoz fordultak. Időközben Dobner Jakab is a nádorhoz fordult, aki arra kérte a városi tanácsot, hogy szerezzenek bizonyítékokat az ügy tisztázása érdekében. Mindkét oldal a maga igazát bizonygatta, a tanács tanúk sorát hallgatta meg az eljárásban.<sup>11</sup>

A történet egyre színesebb és kerekesebb lett; mindenki hallott valamit – a többségnek maga Dobner Éva mesélte könnyek között az esetet. A felsőlászlói Pfarrküiringerné Magdaléna asszony a saját múltjából mesélt hasonló történetet: nagyjából tizennyolc évvel korábban Sopronban Brunner Györgynél szolgált, akinek a felesége, Rozina gyermeket várt. A ház ura nem volt otthon, az asszony pedig este arra kérte a szolgát, hogy gyűjtsön gyertyát. A tűzhelynél akarta meggyújtani, amikor egy, a tűzhelyen ülő személy megragadta a bal kezénél. Megijedt és azt kérdezte: „Jézusom, ki van itt?

<sup>7</sup> Tágabb kontextusban, a nagypolitika összefüggéseiben helyezi el Sopron korszakunkra vonatkozó történetét az 1622. évi koronázó országgyűlésről a közelmúltban megjelent konferenciakötet Dominkovits–Katona 2014.

<sup>8</sup> A történet rövid, hivatkozások nélkül közölt leírása 2014-ben megjelent a Rubicon című folyóirat OnlinePlusz felületén, *Lackner Kristóf és a boszorkányok* címmel (Németh 2014).

<sup>9</sup> Tóth G. –Németh 2011: 280, 288–289. Az itt és a továbbiakban idézett perszövegek Németh Ildikó fordításai.

<sup>10</sup> Tóth G. –Németh 2011: 250–252.

<sup>11</sup> Tóth G. –Németh 2011: 265.

Kik vagytok?” Erre azt a választ kapta: „Maradj csöndben, én a Bauer Orbánné vagyok, és négyen vagyunk itt. Ha csöndben maradsz, nem lesz semmi bajod, de ha nem, megbetegszel.” Miután elengedték, tűz csapott fel és meggyulladt a fény, de már senkit nem látott. Az asszonya tudni akarta, kivel beszélt, de ő nem akarta elárulni. Végül, amikor a ház ura is hazatért, kiszedték a szolgálóból a történeteket, aki hamarosan nagyon megbetegedett és meg is nímult egy időre.<sup>12</sup>

Dobner Éva sógornője, Fuchs Ulrikné Bauer Anna is összetűzésbe keveredett Bauer Orbánnéval, olyannyira, hogy a Kis Pócsi utcában a két asszony szó szerint összeverekedett, és Bauerné letépte Fuchsné fejkötőjét.<sup>13</sup>

Júniusban már odáig jutott az ügy, hogy Bauernét és leányait fogságba vetették. Bauer Orbán kérte a börtön enyhítését, a tanács tudomásul vette a kérelmet. Annyit még rávezettek az iratra, hogy ki kell deríteni, ki az ártatlan, a bűnöst pedig meg kell büntetni, azonban a tanácsnak más ügyekben is határoznia kell, ezért legyenek a felek továbbra is türelemmel. Ugyanezen a napon Lackner Kristóf polgármester részletesen beszámolt Esterházy nádornak az eljárásról. Lackner azon a véleményen volt, hogy Bauernét kínzásnak kéne alávetni, inkább szenvedjen egy személy, mint az egész város.<sup>14</sup>

A pletykát már nem lehetett megállítani: Rupoldt György külső tanácsos a vármegye fő- és alszolgabírája előtt azt vallotta, hogy a kislánya egy másik kislánnyal, Schuller Timoteus lányával játszott a Szent Mihály dombon, a köves úton („am Pflaster”), aki azt mesélte, hogy ismer egy követ és egy olyan varázsigét, amelytől annyi patkány és egér bújik elő a markából, amennyit csak akar.<sup>15</sup> Vélhetően a kislány azonos Bauer Orbánné unokájával, Schuller Timoteus Mária nevű leányával, aki tizenkét évvel később, 1642-ben ugyancsak a boszorkányság vádjá ellen volt kénytelen védekezni a város törvényhatósága előtt.<sup>16</sup> Vallott arról is, hogy egy nála dolgozó napszámosnő mesélte: egy társnőjük Bauer Orbánnénál dolgozott, és amikor a napi munkája után a gazdaasszonyt kereste, csak egy fekete kutyát talált a konyhában, és amikor kicsit később visszatért már nem volt ott a kutya, csak egy fekete emberke, aki elküldte őt, mondván hogy Bauerné nincs otthon.<sup>17</sup>

A perben a Dobner Éva szülésénél szintén jelen lévő cselédasszony is vallomást tett. Amikor asszonyánál, Bauer Mihályné Dobner Évánál megindult a szülés és állapota rosszabbodott, Margit cselédet elküldték Dobnernéért, az asszony anyjáért, elhívták Scholtz Jeremiás városi orvost és Trifusznét, a bábaasszonyt. Éjszaka volt, befűtötték a szülő nő szobáját, amitől a pitvarban is nagy világosság volt. Amint Margit cseléd a szülő nőhöz a szobába igyekezett, a tornácon elállta az útját három feketébe öltözött nő, Bauerné és a leányai, és a kezüket nyújtogatták felé, nem akarták tovább engedni. Nagyon megijesztették, azután eltűntek, Margit cseléd pedig a nagy ijedség miatt egy hét múltán komoly betegségbe esett.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Tóth G.–Németh 2011: 282.

<sup>13</sup> Tóth G.–Németh 2011: 302–303.

<sup>14</sup> Tóth G.–Németh 2011: 289–290.

<sup>15</sup> Tóth G.–Németh 2011: 297.

<sup>16</sup> Tóth G.–Németh 2011: 419–440.

<sup>17</sup> Tóth G.–Németh 2011: 310.

<sup>18</sup> Tóth G.–Németh 2011: 298.

Az eljárás során felkérték Obele János György városi orvost, hogy ellenőrizze a fiatalasszony állításait. Ő két héttel a szülés után vizsgálta meg Dobner Évát, és állítólagos bántalmazásnak, kék foltoknak nem látta nyomát a testén, bár hangsúlyozta, hogy az ifjú anya az eltelt időben többször megfürdött. Feltette azt a kérdést is, hogy fogyasztott-e az anya a szülés alatt alkoholt; erre nemleges választ kapott.<sup>19</sup>

Bauer Orbánné időközben komolyan megbetegedett a börtönben, a hozzátartozók közbenjárására a nádor utasította a várost, hogy az asszonyokat engedjék szabadon. A nátori ítélmester, Hadritius György nyomatékos fellépésére került sor szeptember végén, a szabadon bocsájtásra.<sup>20</sup>

Fél évvel később, 1631 márciusában Kern Frigyes ügyvéd Bauer Orbánné nevében kártérítési igényt nyújtott be a bírósághoz – és ezzel újabb lendületet vett az ügy. Dobner Jakab időközben újabb és újabb beadványokkal bombázta a városi bíróságot. Bizonyára nem tett lakatot a szájára, mert széksértésért külön büntetést is kellett fizetnie. 1631-ben a felperesek ügyvédjének anyját, Kernnét vádolta meg boszorkánysággal – egy korábbi, 1628-as ügy felelevenítésével. Akkor az ügyvéd anyja citálta bíróság elé a cselédlányát, mert az boszorkány hírébe keverte: azt terjesztette róla, hogy a tűzhelyen négykézláb, meztelenül állva bekente magát egy boszorkányos kenőccsel, azután kirepült a kéményen. A cselédlány bocsánatkérésével végződött ügy felemlegése minden bizonnyal az ügyvéd hitelességének megkérdőjelezését szolgálta.<sup>21</sup>

Bauer Orbánnét újra letartóztatták, kínvallatására is sor került, amelyet Karaly István Sopron vármegye szolgabírája és két vármegyei esküdt folytattak le. Az asszony „négy ízben fölvonván a csigán és annak módja szerint kövekkel meg vontatván és eléggé kínozván ugyis semmit sem vallott, magát minden dologban ártatlannak mondván, mind azokban az mivel vádoltatott.” Még egy alkalommal bementek hozzá, hogy újra kikérdezzék, de már nem merték kínozni, látván, „hogy öreg és beteges ember, ha tovább procedálnák az csigázással, talán meg kezd halni az csigán”, Bauerné pedig kitartott az ártatlansága mellett.<sup>22</sup>

Röviddel ezután az asszonyok ügyvédje tájékoztatta Hadritius György nádori ítélmestert a tanács határozatáról, mely szerint Bauernét szabadon kell engedni, Schullerné, Vogelne és Schwartzné ellen pedig megszüntetik az eljárást. Egy évvel később, 1632 márciusában kelt az a tanácsi ítélet, mely szerint Bauer Orbánnét öregkorára tekintettel és a börtönben valamint házi őrizetben eltöltött időt is figyelembe véve bizonyítékok hiányában felmentették, Schullernéval, Vogelnéval és Schwartznéval együtt, Dobner Jakabot pedig a bizonyíték nélküli vádaskodás miatt megbírságtolták. A végleges döntésre azonban még várni kellett, az asszonyok többször sürgették a tanácsnál ügyük lezárását. A végítéletre 1632. júliusában került sor, ekkor kötelezték Dobner Jakabot a perköltség megtérítésére is.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Tóth G.–Németh 2011: 298.

<sup>20</sup> Tóth G.–Németh 2011: 365.

<sup>21</sup> Tóth G.–Németh 2011: 247–249.

<sup>22</sup> Tóth G.–Németh 2011: 388.

<sup>23</sup> Tóth G.–Németh 2011: 398–402.

## A PER SZEREPLŐI – AVAGY KI KICSODA A 17. SZÁZAD ELEJI SOPRONBAN?

Sz. Kristóf Ildikó megfogalmazása szerint a boszorkányüldözés a kora újkori Magyarországon elsősorban lokális és városi jelenség volt.<sup>24</sup> A boszorkányüldözés és a helyi eseménytörténet – amely itt speciális szálakkal kapcsolódik a nagypolitika történéseihez is – szoros összefüggésben állnak egymással, és a boszorkányüldözés mozgatórugói nem érthetők meg a helyi társadalom sajátos viszonyainak, konfliktusos gócpontjainak vizsgálata nélkül. A per hátterének feltérképezéséhez elengedhetetlenül szükséges, hogy jobban megismerjük a benne részt vevő személyek egyéni életútját, kísérletet tegyünk a személyes motivációik megismerésére. Lényeges a per résztvevőinek társadalmi háttere: lényegében a városi elit szűk köreiből zajló pozícióharcról tanúskodik a peres anyag.

Az alábbi táblázat a per főbb szereplőit tekinti át: a vádló és megvádolt személyek mellett a legfontosabb tanúk, illetve a középső oszlopban az érintett hatósági személyek kerültek felsorolásra. Természetesen a felsoroltaknál jóval több tanút kérdezett ki a bíróság, az alábbiakban csak a kulcsfontosságú szereplők kerültek be a táblázatba. A vádló-vádolt viszony is fordított a valóságban: a pert Dobner Jakab ellen Bauer Orbán családja indította. A perrel kapcsolatos összefüggésben Dobnerék és tanúik a „boszorkánysággal vádló személyek és tanúik”, míg Bauerék a „boszorkánysággal vádolt személyek” oszlopban találhatók.

<i>Boszorkánysággal vádló személyek és tanúik</i>	<i>Hatósági személyek</i>	<i>Boszorkánysággal vádolt személyek</i>
Dobner Jakab	Lackner Kristóf polgármester	Bauer Orbánné Katalin
Dobner Éva ( <u>Bauer Mihályné</u> )	Artner Erhardt városbíró	Vogel Mátyásné Bauer Judit
		Schuller Timoteusné Bauer Erzsébet
Pfarrküiringerné Magdolna volt cseléd	<u>Trifuszné</u> Graf Afra bába	Ifj. Schwartz Jánosné
Rupoldt György	Scholtz Jeremiás orvos	Schuller Mária (Bauer Orbánné unokája)
Margit cseléd	Obele János György orvos	Kern Frigyes ügyvéd
<u>Fuchs Ulrik</u> né Bauer Anna (Dobner Éva sógornője)		

1. táblázat. Boszorkánysággal vádló és vádolt személyek és tanúik, illetve hatósági személyek (az aláhúzással jelölt személyek nemesek és polgárok is egyben)

<sup>24</sup> Sz. Kristóf 2014: 35.



A boszorkányvádát terjesztő Dobner Jakab testvére, nemes Bauer Mihályné Dobner Éva nevében lépett fel. A jómódú Dobnerek Sopron egyik legbefolyásosabb családjának számítottak, ekkor már nemesi rangot viseltek. A négy Dobner fivér közül Jakabot állandó elégedetlenkedőként írták le, élete során folyamatosan pereskedett, szinte egész vagyonát peres ügyekben veszítette el. A Dobnerek tekintélyét és vagyonát az apa, Dobner Sebestyén alapozta meg, aki városi jegyzőként szerzett elismerést, II. Rudolftól maga és fiai számára nemességet kapott. Mind a négy fia nehéz természetű lehetett, hiszen újra és újra előkerül a nevük a városi jegyzőkönyvekben, amikor a legkülönbözőbb ügyek miatt büntetést róttak ki rájuk. A legfiatalabb fiú, Jakab is folyamatosan konfliktusba keveredett, sőt halála után még egy irathamisítási ügyére is fény derült.<sup>25</sup> Dobner Éva férje, nemes Bauer Mihály 1614-ben lett polgár, és 1621-től tagja volt a 12 fős belső tanácsnak.<sup>26</sup> Rupoldt György szücsmester 1623-ban, soproni polgárfiúként lépett a polgárok sorába.<sup>27</sup> Pfarrküringerné Magdolna asszony illetve Vida vagy Vidua Margit cseléd társadalmi státuszuknál fogva értelemszerűen nem szerepelnek az egyéb városi iratokban. Fuchs Ulrikné, született Bauer Anna, nemes Bauer Mihály nőtestvére azonban igen. Fuchs Ulrik nemesi ranggal is bíró gazdag kereskedő volt, akinek önféjű viselkedése miatt több nézeteltérése is akadt a városi tanáccsal. A belvárosi háza mellett a Kis Pócsi utcában volt majorja.<sup>28</sup>

Ugyanakkor a másik oldalon is tekintélyes családok védtek az igazukat. Bauer Orbán 1599-ben már a halászcéh céhmestere volt, egy évre rá pedig a külső tanács tagjává is beválasztották. Neje, Katalin két leányával együtt keveredett boszorkányvádba 1630-ban. Bauer Judit a külső tanács tagja, Vogel Mátyás kádármester, Bauer Erzsébet pedig Schuller Timotheus belső tanácsos neje volt ekkor.<sup>29</sup> Bauer Judit már egy évtizeddel korábban, 1619-ben is állt a bíróság előtt, mert egy szolgalegénnyel keveredett bűnös viszonyba.<sup>30</sup> Vogel Mátyás 1625-ben nyerte el a polgárjogot, ekkor nősült először, de 1630-ban már második felesége, Bauer Judit nevében járt el a bíróság előtt.<sup>31</sup> Schuller Timotheus jómódú polgárfiúként 1614-ben lépett a polgárok sorába, apjához hasonlóan belső tanácsos lett. Bauer Erzsébet a második felesége volt, gyermekeik közül csak Mária sorsáról tudunk egy 1642-es boszorkányper kapcsán.<sup>32</sup>

Érdekes a negyedik asszony, ifjabb Schwartz Jánosné szerepe. Ifjabb Schwartz János gazdag kereskedő fia volt, 1623-ban szerzett polgárjogot. 1625-ben neje, Magdolna panaszt tett ellene a bíróság előtt, mivel életét nem érezte mellette biztonságban. Arra, hogy Schwartzné miért került negyedikként a Bauer család nőtagjai mellé boszorkány-gyanúba, a rendelkezésre álló iratok alapján nincs egyértelmű magyarázat. Rokoni szálak mindenesetre az ismert adatok szerint nem kötötték a Bauer családhoz.

<sup>25</sup> Házi 1982: 340–342.

<sup>26</sup> Házi 1982: 68.

<sup>27</sup> Házi 1982: 765.

<sup>28</sup> Házi 1982: 470.

<sup>29</sup> Házi 1982: 66.

<sup>30</sup> Házi 1982: 66.

<sup>31</sup> Házi 1982: 450.

<sup>32</sup> Házi 1982: 831.



Kern Frigyes ügyvéd 1623-ban lépett a polgárok sorába, és ugyanabban a házban lakott, amelyekben a Schwartz házaspár is élt. A perújrafelvétel és Bauerék kártérítési igénye kapcsán ő képviselte a Bauer családot a bíróság előtt. Dobner Jakab bizonyára örömmel emlegette fel – egyfajta karaktergyilkossági kísérlet gyanánt – az ügyvéd anyjának 1628. évi boszorkányperét. Idősebb Kernné egy szolgálólány vádolta meg, hogy asszonya a tűzhelyen anyaszült meztelenül, négykézláb állva varázskénőccsel kente be magát, majd kirepült a kéményen. Kernné 1628-ban maga idézte bíróság elé a szolgálóját rágalmazásért.<sup>33</sup>

A hatósági személyek sorában első Lackner Kristóf polgármester, vagy ahogy kortársai nevezték, a „szép doktor”. Az aranyműves apa mellett fia, Kristóf is kitanulta az ötvösmesterséget, majd rövid grazi házitanítóskodás után Páduában szerzett jogi doktori végzettséget. 1597-ben tért vissza Sopronba, két évvel később már belső tanácsos volt. Műveltségével kitűnt kortársai közül, jól tudott németül, latinul és magyarul is. Szülővárosában megalapította a tudományos akadémia gondolatát magában hordozó Tudós Társaságot, ránk maradt rajzai és metszetei művészi értékűek, latin nyelvű iskoladrámáit soproni diákok játszották. Politikusként és diplomataként bravúrosan képviselte városa érdekeit az országos politikában. II. Mátyástól nemesi rangot kapott. Gyermekai nem születtek, vagyonát Sopron városára hagyta. 1599 és 1631 között belső tanácsos, több ízben városbíró, polgármester és országgyűlési követ is volt. Az ő politikai működésének időszakára sokáig úgy tekintett vissza az utókor, mint a város „aranykorára”, gazdasági és kulturális virágkorára.<sup>34</sup>

A mellette városbíróvá, azaz a város második számú vezetőjévé választott Artner Erhard az egyik legtekintélyesebb, vagyonát és befolyását három évszázadon keresztül megőrző soproni család sarja volt. Tübingenben tanult, de nem tudni, hogy orvosi tanulmányait végül befejezte-e. Mindenesetre 1610-ben már ő volt Sopronban a városi jegyző, 1623-tól belső tanácsos. Többször volt városbíró és polgármester is.<sup>35</sup>

A szülésnél közreműködött a városi orvos Scholtz Jeremiás és a bábaasszony, Trifusz Mártonné Graf Afra is. Scholtz Jeremiás nem szerepel a városi polgárok között, de értelmiségiként tagja volt a Lackner Kristóf alapította tudós társaságnak, és társadalmi megbecsülést élvezett. A per időszakában, 1631-ben közzétett műve a balfi víz gyógyhatásairól az első magyar nyelvű balneológiai tanulmány. Levelében, melyben a városi tanácsot tájékoztatta Balf gyógyhatásáról, megemlítette, hogy 1607-ben Párizsban tanult.<sup>36</sup> Többet tudunk a bábaasszony, Graf Afra életéről. Történetünk időpontjában már harmadik férjével, Trifusz Márton tímármesterrel élt. A soproni polgárleány első férje Florhaimer György sütőmester, kórházi gondnok és külső tanácsos volt, aki a bíróság előtt nem egyszer volt kénytelen védelmezni kikapós szépasszony felesége becsületét. Afra asszony 1615-ben a városbíró feleségét vádolta boszorkánysággal, egy évvel később már őt rágalmazták boszorkánysággal. 1619-ben özvegységre jutván rö-

<sup>33</sup> Házi 1982: 230; vö.: Tóth G.–Németh 2011: 247–249.

<sup>34</sup> Lackner Kristóf életére és a kutatásokra vonatkozóan lásd: Dominkovits 2007: 9–22., Tóth 2008: 7–35.

<sup>35</sup> Házi 1982: 32.

<sup>36</sup> Tóth G.–Németh 2011: 406.

vid ideig Tyll György, majd Trifusz Márton felesége lett.<sup>37</sup> Trifusz Márton 1625-ben – III. Ferdinánd soproni koronázása alkalmából – II. Ferdinándtól nemesi címet kapott, de az adományozást beárnyékolta törvénytelen gyermekének születése és a börtön, amit Urhaintz Dávid kereskedő Anna nevű özvegyének teherbe ejtése miatt szabtak ki rá.<sup>38</sup>

Hatósági orvosszakértőként lépett fel Obele János György Stadtphysicus, azaz városi orvos, aki vélhetően Jénában tanult, nem volt soproni polgár, ám értelmiségiként ő is tagja lett Lackner tudós társaságának.

## SZOMSZÉDSÁGI TÉRKÉP

A történet mozgatórugóinak megértése szempontjából nagyon lényeges a helyszínek, a földrajzi meghatározottság vizsgálata. Sopron néhány utcára korlátozódó szűk belvárosa (a mai műemléki belváros) a történet színhelye, azon belül is a Fő teret a Sópiaccal (mai Orsolya tér) összekötő Új utca.

A fenti táblázat a szereplők lakhelyével kiegészítve sok információt hordoz: ki hol lakott, milyen szomszédsági kapcsolatban állhatott egymással, melyik családnak milyen háztulajdona volt.

<i>Boszorkánysággal vádló személyek és tanúik</i>	<i>Hatósági személyek</i>	<i>Boszorkánysággal vádolt személyek</i>
Dobner Jakab <i>Új utca 18. (1645)</i> <i>Előkapu 2. (1651, 1663)</i>	Lackner Kristóf polgármester <i>Fő tér 7. (1600–1630)</i> <i>Fő tér 4. (1600–1630)</i>	Bauer Orbánné Katalin <i>Új u. 26. (1578 Bauer Orbán 1629) 1632–1633</i>
Dobner Éva (Bauer Mihályné) <i>Orsolya tér 4. (1615 – 1642)</i>	Artner Erhardt városbíró <i>Előkapu 2. (1619–1645)</i>	Vogel Mátyásné Judit (1619) <i>Orsolya tér; a templommal szomszédos házhelyen (1624–1651–1666–1693)</i>
		Schuller Timoteusné Erzsébet <i>Fegyvertár utca 1. (1608–1635) – 1642</i>
Pfarrküiringerné Magdolna	Trifuszné Graf Afra bába <i>első férje után Georg Florhammerin Új u. 18. (1619)</i> <i>Trifusz Mártonnal Orsolya tér 1. (1620–1645)</i>	Ifj. Schwartz Jánosné <i>Orsolya tér; Kolostor helyén (1622–1631)</i>

<sup>37</sup> Házi 1982: 448–449; vö: Tóth G. – Németh 2011: 234–238.

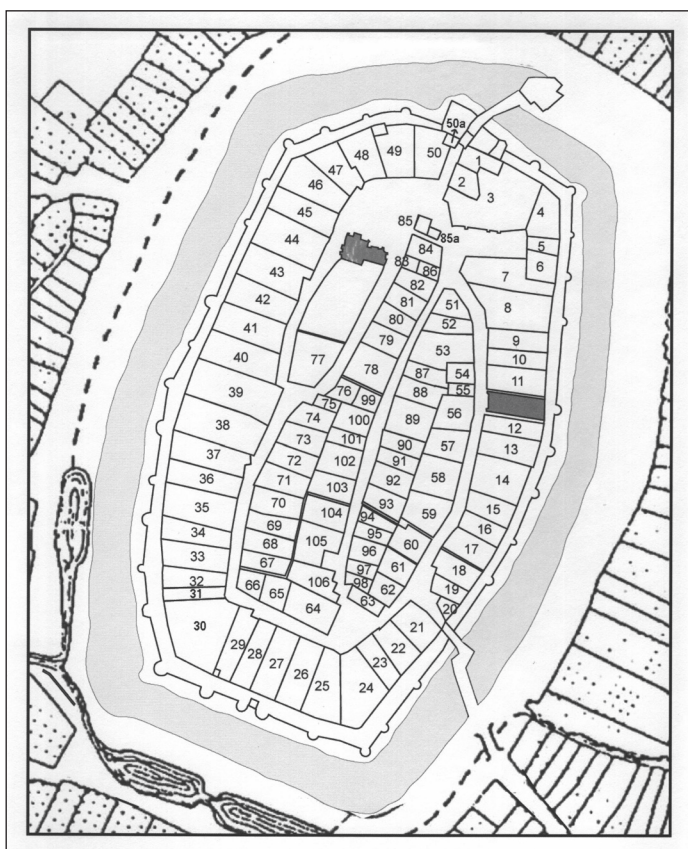
<sup>38</sup> Házi 1982: 365.

Rupoldt György <i>Új u. 7. (1608–1659)</i>	Scholtz Jeremiás orvos <i>Új u. 7. Frau Doctor Scholtzin (1637)</i>	Schuller Mária (Bauer Orbánné unokája)
Margit cseléd	Obele János György orvos	Kern Frigyes <i>Orsolya tér, kolostor helyén (1631–1634–1645)</i>
Fuchs Ulrikné Bauer Anna (Dobner Éva sógornője) <i>Új u. 22. (1620–1672–1673)</i>		

2. táblázat. Boszorkánysággal vádló és vádolt személyek és tanúk, illetve hatósági személyek lakhelye (az aláhúzással jelölt személyek nemesek és polgárok is egyben)<sup>39</sup>

Könnyebben érthetővé válik a táblázat, ha rátekintünk a térképre: a per szereplői gyakorlatilag egymás szomszédságában éltek – ide értve a hatósági személyeket is. A 64. számmal jelölt, a mai Orsolya tér sarkán hajdanán állt házban élt Bauer Mihályné, Dobner Éva, itt szülte meg gyermekét és itt látogatták meg őt az általa boszorkányoknak nevezett asszonyok: Bauerné és asszonylányai valamint Schwartzné. Bauer Orbánné alig két házzal odébb, a 104-es számmal jelölt Új utca 26-ban élt, ezt a házat örökölte meg férje halála után. Dobner Éva házával szemközti oldalon, a mai Orsolya téren és Fegyvertár utcában lakott a többi boszorkány: Vogelné Judit a 23., Ifjabb Schwartzné a 25. és Schullerné Erzsébet a 27. számmal jelölt házakban éltek. Az Orsolya tér 1. szám alatt, a 22. számmal jelölt házban élt Trifuszné Graf Afra, a bábaasszony. Ezt a házat 1646-tól a Dobner család birtokolta. Dobner Jakab a 100. számmal jelölt Új utca 18-ban lakott, ott, ahol Trifuszné Graf Afra korábban első férjével élt. Velük szemközt, a 89. számmal jelölt házban élt az egyik tanú, Rupoldt György, valamint Scholtz doktor, és két házzal odébb, a 102. számmal jelölt Új utca 22. alatt pedig Bauer Mihályné Dobner Éva sógornője, Fuchs Ulrikné Bauer Anna a családjával. Egyetlen pillantás a térképre érthetővé teszi, hogy akár egy apró szomszédi torzsalkodásból hogy fejlődhetett boszorkányperré a vizsoly. A szereplők gyakorlatilag folyamatosan kapcsolatban voltak egymással, egy esetleges asszonyi veszekedés egyfajta öngerjesztő folyamatként könnyen az egész család és a tágabb rokonság ellenségeskedésébe torkollott.

<sup>39</sup> Forrás: Dávid–Goda–Thirring 2008. Az évszámok azokat az éveket jelölik, amikor biztosan az illető és/vagy családja tulajdonában volt az adott ház, vagy annak egy része. A kötetben névmutató segítségével lehet keresni. Vö.: Jankó–Kücsán–Szende 2010. A. 3. 4. térkép Sopron topográfiai fejlődése 4. Sopron területi fejlődése és középületei a 16. század közepétől a 18. század közepéig.



1. kép. Sopron belvárosának házai. Forrás: Dávid – Goda – Thirring 2008. belső címlap

## BOSZORKÁNYOS HELYSZÍNEK

A mai városlakók is őrzik a régi boszorkánytörténeteket: egyes helyszínek a mai napig „boszorkányveszélyes” helyek, a fentiekben tárgyalt pertől teljesen függetlenül más perekben is felbukkannak helyszíneként, illetve boszorkánytörténetek kötődnek hozzájuk.

Ilyen a városban a Szent Mihály-domb, vagy a Pócsi utcában a rég betemetett kis kút környéke. Érdekes ilyen szempontból is megvizsgálni a történetben felbukkanó utcákat, tereket. A Fő tér a város északi oldalán fekvő közigazgatási és gazdasági központ, míg a Sópiac (a mai Orsolya-tér) a gazdasági élet déli oldalon fekvő központja volt. A két teret közvetlenül összekötő utca, a város tengelyében fekvő Új utca Zsidó utca néven is ismert volt, mert 1526-os kiűzésüket megelőzően a zsidó kereskedők házai álltak itt. A Szent Mihály domb a pozsonyi külvárosban emelkedik, itt álló Szent Mihály templomról – mely sokáig a városplébánia volt – kapta a nevét. A történetben szereplő „am Pflaster”, azaz a flaszter/köves út, a Pozsony felől a városba bevezető országút városi része, ame-

lyen a kereskedők és utazók szekerei haladtak. Itt működött a városi iskola, amely előtt a Rupoldt György vallomásában említett gyerekek játszottak. A Szent Mihály dombhoz egyéb boszorkánytörténetek is kapcsolódnak, a hiedelem szerint éjfél előtt ott ülnek sorban a boszorkányok, és gyümölcsöt árulnak. Aki arra jár, kénytelen venni tőlük, mert nagyon erőszakosak, reggelre pedig a tőlük vett gyümölcs elrothad.<sup>40</sup> De szerepel ez a helyszín a soproni boszorkányperек gyűjteményében is: egy Augustinné nevű asszony 1702-ben a bíróság előtt bevallotta, hogy szerelmi varázslást folytatott az előző év karácsonyán, a Szent Mihály templomból kijövet az általa főzött kását a Pflaszteren hullatta el, és ahány férfi belelépett, az mind megkívánta őt.<sup>41</sup>

A Pócsi utca a Pócsi kapu melletti külvárosba vezetett ki, itt voltak a gazdag városi polgárok majorjai. Fuchs Ulrikné és Bauerné itt veszték össze olyannyira, hogy utóbbi letépte Fuchsné fejéről a főkötőt is. A Pócsi utca kútjánál időző boszorkányokra pedig egy másik ismert boszorkánytörténet hívja fel a figyelmet. A kút körül mindig pocsolya volt, éjféltkor ebben a pocsolyában áztatták ruhájukat a boszorkányok. Az arra járókat lelocsolták, sőt néha még mosni is befogták.<sup>42</sup> Egy másik mese szerint egy, a Pócsi utcában lakó kapáslegény beleszeretett egy utcabeli lányba, akiről az a hír járta, hogy boszorkány. A legény megleste őt és a többi társát a boszorkányok lakomáján, ahol a szerelmét megsütötték és megették, majd amikor eljött az éjfél, a csontokból újra összerakták a leányt. A legény elhagyta a leányt, és egy év múlva másvalakit vett feleségül. Az esküvőjén a boszorkány megpróbálta őt kihívni a fogadóból, hogy szétphesse, de a legény a boszorkányok lakomáján hallott varázsigével elpusztította őt.<sup>43</sup>

## KÜLSŐ KÖRÜLMÉNYEK

A társadalmi feszültségek szabályozásában, belső összefüggéseiben megjelennek a külső – a városfalakon kívüli – események lenyomatai. 1630-ban tíz év telt el Bethlen Gábor háborúi után. A nehezen megteremtett békét igyekeztek megőrizni a kortársak: a város és az ország története ezekben az években többször is szorosabban összefonódott: 1622-ben és 1625-ben országgyűlések, királyné- és királykoronázás színhelye volt Sopron. Az 1625-ös országgyűlésen választották nádorrá a szomszédos Fraknó várában újonnan birtokközpontot építő Esterházy Miklóst. A nagypolitika igyekezett megőrizni a status quot – ennek a törekvésnek a lenyomatai a Bauerné-féle boszorkányperben is tetten érhetők.

Az 1630 és 1632 között zajló boszorkányperben Sopron város tanácsa megkereste más szabad királyi – és egyben tárnoki – városok (Modor, Pozsony és Nagyszombat) városi tanácsait, hogy kikérje véleményüket a per lefolytatása kapcsán. Sopron szabad királyi városként részese volt az úgynevezett tárnoki városok kötelékének: nyolc szabad királyi város, Pozsony, Pest, Nagyszombat, Kassa, Bártfa, Eperjes, Sopron és

<sup>40</sup> Szabó 1986: 127.

<sup>41</sup> Tóth G.–Németh 2011: 486.

<sup>42</sup> Szabó 1986: 127.

<sup>43</sup> Tompos 1979: 81–82.

Buda közvetlenül a tárnokmester ítélőszéke alá tartozott peres ügyekben, és az ügynevezett Budai Jogot követték. Szokás volt, hogy jelentősebb jogviták kapcsán rendszeresen kikérték más városok jogi tanácsát, így ebben a közvéleményt erősen foglalkoztató boszorkányperben is. Az altárnokmester levelében kérte a soproni városi tanácstól az asszonyok fogva tartásának mérséklését. A nádor képében eljáró, Nagyszombaton székelő nádori ítélőmester szintén szoros figyelemmel követte a pert.

## BELSŐ KÖRÜLMÉNYEK

Az ügynevezett Lackner-korszakban, azaz a 17. század elején egy adóösszeírások elemzésén alapuló becslés szerint kb. 3900–4000 fő körül lehetett Sopron lélekszáma. A szabad királyi – és egyben tárnoki – várost az évente választott polgármester vezette, rangban utána a szintén évente választott városbíró követte. Korszakunkban Lackner Kristóf mellett a két Artner fivér, Erhard és Farkas töltötte be hosszabb ideig ezen posztokat. A város ügyeiben a polgárok közül választott 12 fős belső tanács, illetve a 24 fős külső tanács döntött. A szabad királyi város a környéken földesúrként nyolc jobbágylut is birtokolt, követei rendszeresen részt vettek Sopron vármegye megyegyűlésein. A városi polgárok sorába bekerülni kiváltságnak számított: vagyon, a városban birtokolt ház és mesterség kellett hozzá. A 16–17. században egyre több nemes költözött a város falai közé, míg a polgárok közül is egyre többen szereztek címeres levelet. Jellemző volt – különösen az evangélikusok körében – a külföldi egyetemjárás, a polgárifjak jelentős számban szereztek így humanista műveltséget. Korszakunkban, a 17. század elején a szomszédos osztrák tartományokból is sok evangélikus, a hite miatt üldözött polgár érkezett a városba, akik megtelepedvén megpróbálták megtalálni a helyüket a városi társadalomban. Épp ezért a szabad királyi város közössége csak látszólag zárt közösség: valójában a természetes migráció – és az eliten belüli migráció is – meghatározó aspektusa volt a városi életének.<sup>44</sup> Nagyon érdekes kérdése a korszaknak a fentiekben már érintett nemes polgár státusza.<sup>45</sup> A nemességet nyerő városi polgár (mint például a Dobnerek) vagy a polgárjogot nyerő nemes (mint például Dobner Éva férje, Bauer Mihály) teljes mértékben elfogadták a városi bíróság joghatóságát maguk felett, azonban épp nemesi státuszukból eredő kiváltságukat is igyekeztek felhasználni, amikor a nádor és a vármegye közbenjárását kérték ügyük kedvező lezárása érdekében.

A többes joghatóság – a városi bíróság és az ügybe a nádor képében beavatkozó nádori ítélőmester, illetve az eljáró vármegyei tisztségviselők – együttműködése a perben alapvetően konfliktusmentesnek mondható. A szolgabírák által vezetett tanúkihallgatások ugyanolyan értékűek, mint a városi bíróság előtt lefolytatottak. A nádor közbenjárását a felek kérték, külön-külön, és a nádori ítélőmester fellépését a városi bíróság is elfogadta.

Az elit szervezésére tett kísérletet Lackner Kristóf, amikor 1604-ben megalapította a Soproni Nemes Tudós Társaságot. A literátus céh tagjai csak egyetemet végzettek,

<sup>44</sup> Dominkovits 2014: 1.

<sup>45</sup> Nemes vagy polgár kérdéskörre vonatkozó kutatásokhoz lásd: H. Németh 2001.



nemesek, nemesi származású iparosok vagy a szenátus tagjai lehettek, ez utóbbiak esetében nem volt akadály az írástudatlanság sem.<sup>46</sup> A társaság tagja volt már a megalakuláskor a belső 12 tagú tanács valamennyi tagja, köztük Dobner Sebestyén (1624) jegyző, Dobner Jakab és Dobner Éva atyja, később Artner Erhard (1609), Fuchs Ulrik (1623), Scholtz Jeremiás (1625) is. A társaság Lackner halála után is folytatta működését, Obele János György (1634) már ekkor lett tag.<sup>47</sup> Bár minden ülésen igyekeztek valamilyen tudományos témát körüljárni, a Tudós Társaság mégis a városi elitet tömörítő szervezet volt, ahol polgárok és nemesek, nemes polgárok, egyházi és világi értelmiségiek, sőt vármegyei tisztviselők, evangélikusok és katolikusok álltak egymással kapcsolatban, ezáltal informális színtere lehetett a városi politikának.

<i>Boszorkánysággal vádló személyek és tanúik</i>	<i>Hatósági személyek</i>	<i>Boszorkánysággal vádolt személyek</i>
<u>Dobner Jakab apja,</u> <u>DOBNER SEBESTYÉN</u>	<u>LACKNER KRISTÓF</u> polgármester	Bauer Orbánné Katalin
Dobner Éva ( <u>Bauer Mihályné</u> )	<u>ARTNER ERHARDT</u> városbíró	Vogel Mátyásné Bauer Judit
		Schuller Timoteusné Bauer Erzsébet
Pfarrküiringerné Magdolna	<u>Trifuszné</u> Graf Afra bába	Ifj. Schwartz Jánosné
Rupoldt György	SCHOLTZ JEREMIÁS orvos	
Margit cseléd	OBELE JÁNOS GYÖRGY orvos	Schuller Mária (Bauer Orbánné unokája) későbbi apósa, id. <u>KRAMER MÁTYÁS</u>
<u>FUCHS ULRIK</u> né Bauer Anna (Dobner Éva sógornője)		Kern Frigyes ügyvéd

3. táblázat. A Lackner-féle Tudós Társaság nagybetűkkel kiemelt tagjai a boszorkánysággal vádló és vádolt személyek és tanúik, illetve hatósági személyek között (az aláhúzással jelölt személyek nemesek és polgárok is egyben)

<sup>46</sup> Grüll 1993: 181.

<sup>47</sup> Grüll 1993: 196–198.



## ÉLET A PER UTÁN

A rendelkezésünkre álló – nyomtatásban elérhető – források lehetővé teszik, hogy ne csak a boszorkányper keretei által adott „pillanatfelvétel” erejéig foglalkozzunk a szereplők személyes sorsával, hanem a per utáni életüket, és ezzel együtt társadalmi státuszuk alakulását is nyomon kövessük. Természetesen nem lehet mindenkiről részletes biográfiát adni, de a per szereplőiről több forrásból is vannak információink életük későbbi alakulásáról

A boszorkánysággal vádló személyek közül Dobner Jakabról tudjuk, hogy szinte egész vagyonát pereskedésekkel vesztegette el. Kétszer nősült, 1646-ban a perében tizenöt évvel korábban ítélező Artner Erhard városbíró akkor már özvegy leányát, Artner Borbálát vette feleségül.<sup>48</sup> Borbála leánya, Mária Borbála pedig Jakab egyik unokaöccséhez, Dobner Györgyhöz ment hozzá.<sup>49</sup> Dobner Éváról is tudjuk, hogy férje, nemes Bauer Mihály halála után a városi vendéglőt üzemeltető Ziechner Dávid neje lett, 1647-ben. Nem tudunk viszont semmit Bauer Mihály és Dobner Éva gyermekéről, akinek születése után megjelentek náluk a boszorkányok.<sup>50</sup> Értelemszerűen a cselédek, Pfarrküiringerné Magdolna asszony, illetve Margit cseléd sem kerülnek később említésre. Rupoldt Györgyről is csak annyit tudunk, hogy 1634-ben már biztosan nem élt, mert a felesége már egy másik polgár feleségeként végrendelkezett.<sup>51</sup> Nagy botrányt kavart viszont egy bő évtizeddel később Fuchs Ulrikné Bauer Anna leányának, a hermafrodita Rozinának a pere, 1643-ban. Erről a perről különlegessége miatt több történeti leírás és tanulmány is beszámolt. Fuchs Ulrikné Bauer Anna ekkor már biztosan nem élt, mert férje már 1641-ben második nejét vezette oltárhoz, így nem kellett megérnie a szégyent, amely Rozina lányának botrányával érte a családot. Rozina 1620-ban hermafroditaként született, szülei még Bécsbe is elvitték egy orvosprofesszorhoz, aki kisebb műtétet végzett rajta – ezután pedig abban a hitben éltek, hogy egy leányt nevelnek. Egy lengyel borügynök 1643-ban feleségül vette Rozinát, aki azután következetesen megtagadta a házasesetet. A házastársak közötti civakodás beavatkozásra késztette a városi tanácsot: Rozina bevallotta a városbírónak, hogy ő tulajdonképpen férfi, és ezt a tényét a hatósági tanúk vizsgálata is megerősítette. Bebörtönözték, ahonnan megszökött és a királyi kegyelmet kieszközölve tért vissza szülővárosába. Immár János néven átvette vagyona kezelését, polgárjogot nyert és meg is házasodott.<sup>52</sup>

Bauer Orbán, a tisztességben megőszült céhmester – talán épp a családját ért megpróbáltatások miatt – még a per lezárultának időszakában meghalt, 1632-ben már felesége, Katalin asszony volt az Új utcai házuk egyedüli tulajdonosa. Leányuk, Vogelné Judit békében élte tovább az életét, Vogel Mátyás 1640-ben a kórház gondnoka, 1644-ben pedig külső tanácsos lett, de 1667-ben Judit asszony már özvegyként végrendelkezett. Annál inkább borzolták a kedélyeket fia, ifjabb Vogel Mátyás ügyei, aki házas-

<sup>48</sup> Házi 1982: 342.

<sup>49</sup> Házi 1982: 341.

<sup>50</sup> Házi 1982: 68.

<sup>51</sup> Házi 1982: 766.

<sup>52</sup> Házi 1982: 471.; vö.: Szabó 1986: 193–196.; D. Szakács 2010; Tóth G. Németh 2011: 440.

ságtörés és tiltott borkimérés miatt többször is büntetést kapott.<sup>53</sup> Schuller Timoteus és felesége Bauer Erzsébet gyermeke, Schuller Mária a szintén nagy befolyással bíró korábbi polgármester, nemes Kramer Mátyás fiának<sup>54</sup> felesége lett – és alig tizenkét évvel anyja és nagyanyja boszorkánypere után ő is boszorkányság vádjával állt a bíróság előtt. Egy szolgálólány vádolta boszorkánysággal 1642-ben, amikor tömlőcbe is vetették. Férje Esterházy nádor közbenjárását kérte, hivatkozva arra is, hogy nemes ember feleségét vallatni nem lehet, de csak hosszas huzavona után engedték szabadon. 1648-ban már szabadon végrendelkezett, és öt évvel később halt meg.<sup>55</sup> A negyedik asszony, ifjabb Schwartz Jánosné 1634-ben már biztosan özvegy volt, róla sem halunk a továbbiakban.

Lackner Kristóf polgármester meghalt 1631-ben, mielőtt a per véget ért volna, a városbíró, Artner Erhard pedig 1649-ben bekövetkezett halála miatt nem érhetette meg első házasságából született leánya, özvegy Koller Jánosné Borbála és Dobner Jakab 1651-ben kötött házasságát.<sup>56</sup> Scholtz Jeremiás és Obele János György orvosok további működéséről sincs sok információnk, Scholtz doktor 1637-ben már valószínűleg nem élt, mert ekkor már Scholtzné volt a házrészük tulajdonosa. A kalandos életű bábaasszony Trifuszné Graf Afra férje, Trifusz Márton 1635-ben, neje halála után Dobner Jakab özvegy sógornőjét, Dobner Sebestyénét vette nőül, háza halála után a Dobnereké lett.<sup>57</sup>

\* \* \*

A fentiekben vázlatosan bemutatott per nyomán több generáción átívelően is boszorkányperek egész kis hálózata fejthető fel: nem csak a perbe fogott asszonyok (anya és lányai), hanem a lányunoka, a bábaasszony, a védőügyvéd anyja is érintettek voltak az adott pertől független egyéb boszorkányperekben. Mindez a boszorkányper adott közösségen belüli feszültség szabályozó szerepére is példával szolgál. Ugyanakkor más típusú levéltári források bevonásával a per szereplőinek személyes élete is nyomon követhető volt, ami egy tágabb kontextusban történő vizsgálatot tett lehetővé: a városi eliten belül zajló pozícióharc, az újonnan érkezők és a másodgenerációs, feltörekvő, a városvezető réteghez tartozó, jómódú polgárcsaládok társadalmi státuszért – és ezzel együtt politikai és gazdasági hatalomért – folytatott harcainak feltárását.

<sup>53</sup> Házi: 1982: 450.

<sup>54</sup> Házi 1982: 197.

<sup>55</sup> Tóth G.–Németh 2011: 433. „... ennekem az en feleségem en altalam nemessé let.”

<sup>56</sup> Házi 1982: 33.

<sup>57</sup> Házi 1982: 341.

## Irodalom

DÁVID Ferenc – GODA Károly – THIRRING Gusztáv

- 2008 *Sopron belvárosának házai és háztulajdonosai 1488–1939*. Sopron: Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára.

DOMINKOVITS Péter

- 2007 *Egy gazdag városvezető, Lackner Kristóf polgármester javai (Végrendeletek, hagyatéki- és vagyonleltárak, osztályok 1591–1632)*. Sopron: Győr-Moson- Sopron Megye Soproni Levéltára.
- 2014 Sopron mint olvasztótégely. Kultúrák és etnikumok találkozása a 16–17. századi Sopronban. *Rubicon OnlinePlusz*. 8. [http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/sopron\\_mint\\_olvasztotegely\\_kulturak\\_es\\_etnikumok\\_talalkozasa\\_a\\_16\\_17\\_szasadi\\_sopronban/](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/sopron_mint_olvasztotegely_kulturak_es_etnikumok_talalkozasa_a_16_17_szasadi_sopronban/) (letöltés ideje: 2016.10.15.)

DOMINKOVITS Péter – KATONA Csaba

- 2014 *Egy új együttműködés kezdete. Az 1622. évi soproni koronázó országgyűlés*. (Annales Archivi Soproniensis 1.) Sopron – Budapest: MNL GYMSM Soproni Levéltára – MTA Bölcsészettudományi Központ.

GRÜLL Tibor

- 1993 Literátuscéh vagy Tudós Társaság? Gondolatok Lackner Kristóf Soproni Nemes Tudós Társaságáról. In Dominkovits Péter – Turbuly Éva (szerk.): *Házi Jenő Emlékkönyv*. 181–199. Sopron: Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára.

HÁZI Jenő

- 1982 *Soproni polgárcsaládok 1535–1848. I–II*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

JANKÓ Ferenc – KÜCSÁN József – SZENDE Katalin

- 2010 *Magyar Várostörténeti Atlasz I. Sopron*. Sopron: Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára.

SZ. KRISTÓF Ildikó

- 2014 Boszorkányüldözés a kora-újkor Magyarországon: kutatástörténet, eredmények, teendők – 2013-ban. In Klaniczay Gábor – Pócs Éva (szerk.): *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 1.) 17–62. Budapest: Balassi Kiadó.

NÉMETH Ildikó

- 2014 Lackner Kristóf és a boszorkányok. *Rubicon OnlinePlusz*. 8. [http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/lackner\\_kristof\\_es\\_a\\_boszorkanyok/](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/lackner_kristof_es_a_boszorkanyok/) (letöltés ideje: 2016.10.15.)

H. NÉMETH István

- 2001 Polgár vagy nemes? A városok nemesi rendű lakosainak problematikája a felső-magyarországi városszövetség tevékenysége tükrében. *Korall*. 9. 79–109.

SZABÓ Jenő

- 1986 *Öt évszázad fekete krónikája. Soproni pitaval*. Sopron: Győr Megyei Lapkiadó Vállalat.

D. SZAKÁCS Anita

- 2010 Fuchs Rozina avagy János különös esete. In Csombor Erzsébet – L. Balogh Béni (szerk.): *Női szerepek a változó időben*. 270–278. (Komárom-Esztergom Megyei Önkormányzat Levéltára Évkönyvei 19.) Esztergom: Komárom-Esztergom Megyei Önkormányzat Levéltára.

TOMPOS Ernő

1979 Bünker János Rajnárd (1863–1914). *Soproni Szemle*. XXXIII. 79–85.

TÓTH Gergely

2008 *Lackner Kristófnak, mindkét jog doktorának rövid önéletrajza*. (Sopron Város Történeti Forrásai C sorozat, V. kötet.) Sopron: Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára.

TÓTH G. Péter – NÉMETH Ildikó

2011 *Soproni boszorkányperek / Ödenburger Hexenprozesse 1429–1702*. Budapest: Balassi Kiadó.

*Dr. Németh Ildikó PhD*

MNL GYMSM Soproni Levéltára

e-mail: nemeth.ildiko@mnl.gov.hu


Ildikó Németh

**Witches in the neighbourhood: A case study of a witchcraft trial in Sopron in 1630**

The author of the article presents the participants and proceeding of a witch trial in Sopron (western Hungary) in 1630 on the basis of the files published in 2011 in the collection entitled *Witch trials in Sopron between 1429 and 1702*. She unveils the motivation for the construction of the argumentation of the prosecution prior to judicial procedure and the social-economic conflict behind the trial, in which inducing accusations was a sort of safety valve to articulate tension between the family and group interests of bourgeoisie in Sopron. The author reveals a network of witch trials over generations, meanwhile making use of other types of archival sources the lives of the participants of the trial can be documented as well. All this made it possible to investigate the sources in a wider context and to reveal the conflicts within the urban elite society; the battles of the newcomers and the ambitious, well-to-do second generation bourgeois families for social status as well as for political and economic power.

## Textualizációs eljárások, tipológiai kísérletek, digitális adatbázisok. Az összehasonlító szövegfolklorisztikai kutatások jövője a ráolvasások tükrében

Az elmúlt 15–20 évben megújult nemzetközi és interdiszciplináris ráolvasáskutatásról beszélhetünk Európában, melynek egyik fő mozgatója a 2000-ben létrehozott *Charms, Charmers and Charming* bizottság (a továbbiakban: ChCh&Ch) az *International Society for Folk Narrative Research* (ISFNR) folklorisztikai társaságon belül.<sup>1</sup> 2003-tól nagyjából évi rendszerességgel találkoznak a kutatók Írországtól Magyarországon át Moszkváig, hogy legújabb kutatási eredményeiket ütköztessék különböző módszerek és elméletek mentén, összehasonlító perspektívában, nemzeti korpuszokat vizsgálva.<sup>2</sup> A felfokozott érdeklődés e körtől némileg függetlenül a kiadványok szintjén is érzékelhető. Az elmúlt években ráolvasásgyűjtemények tucatja jelent meg Európában különböző történeti korszakokból az antikvitástól kezdve a 20. századi folklórgyűjtésekig.<sup>3</sup> Mivel egy manapság egyébként is divatos kultúrtörténeti témakörhöz (vallás és mágia, boszorkányság stb.) szorosan kapcsolódó szöveganyagról beszélünk, a folkloristákon kívül számtalan területről (klasszika-filológia, történettudomány, nyelvészet, irodalomtudomány, antropológia, vallástudomány) érkeznek résztvevők. Sőt, a klasszikus értelemben vett folkloristák lassan a kisebbséget jelentik ezeken a nemzetközi tanácskozásokon. Ugyanakkor a ChCh&Ch a nemzetközi folklorisztikai társaság része, egyik deklarált célja pedig – a szómágia kutatóinak összefogásán túl – az, hogy olyan új módszereket fejlesszen ki a ráolvasások strukturális és tipológiai leírására, melyek segítik a nemzeti típuskatalógusok elkészítését, ami végül (és végre) egy nemzetközi típuskatalógusban érné el csúcspontját.<sup>4</sup> Bár az eddigi találkozások és publikációk gyümölcsözőnek bizonyultak e téren, a nemzetközi típuskatalógus egyelőre várat magára,

<sup>1</sup> Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült; a tanulmány az  AZ EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTERIUMA ÚJ NEMZETI KIVÁLÓSÁG PROGRAMJÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL KÉSZÜLT.

<sup>2</sup> <http://www.isfnr.org/files/committeecharms.html> (Letöltés ideje: 2017. 06. 18.) A bizottság által szervezett konferenciák: London (2003, 2005), Pécs (2007), Tartu (2008), Athén (2009), Bukarest (2010), Moszkva (2011), Vilnius (2013), Pécs (2015), Cork (2016). E nemzetközi találkozások eredményei eddig elsősorban tanulmánykötetekben és a tartui kiadású, 2011-ben alapított *Incantatio* című interdiszciplináris folyóiratban láttak napvilágot: Roper (szerk.) 2004, 2009; Kapáló–Pócs–Ryan (szerk.) 2013. <http://www.folklore.ee/incantatio/> (Letöltés ideje: 2017. 06. 18.)

<sup>3</sup> A teljesség igénye nélkül néhány fontosabb mű az elmúlt 20 év terméséből. 20–21. századi folklórgyűjtések anyagát közreadó kiadványok: Golopenția 1998.; Agapkina–Levskievskaja–Toporkov 2003.; Vaitkevicienė 2008.; Kõiva 2011.; Pócs 2014. Történeti forráskiadványok: Lecouteux 1996.; Braekman 1997.; Holzmänn 2001.; Bozóky 2003.; Schulz 2003.; Toporkov 2005.; 2010.; Timotin 2010.; Ilyefalvi 2014.

<sup>4</sup> Kuznetsova–Toporkov 2012: 178.

a gombamód szaporodó szövegkiadások s azok textualizációs eljárásai pedig nagyjából annyifélék, ahány közreadójuk van. Ugyan számos vita zajlott a témát illetően,<sup>5</sup> javaslatok is születtek egy lehetséges nemzetközi típuskatalógus elkészítésére és felépítésére,<sup>6</sup> mindezek jelenlegi és jövőbeli nemzetközi szintű valódi alkalmazhatósága kétséges.

A ChCh&Ch mindemellett az adatbázisok létrehozását is a kezdetektől fontosnak tartotta. Ráadásul e törekvésekkel párhuzamosan 2005-ben Jacqueline Borsje vezetésével, a „The Power of Words in Traditional European Cultures” projekt keretén belül felmerült egy közös, európai szómágia-adatbázis létrehozásának gondolata is.<sup>7</sup> Jelen pillanatban azonban több nemzeti digitális ráolvasásadatbázis készül (vagy készült el), egymástól teljesen függetlenül: Mare Kõiva (észti), Jacqueline Borsje (középkori holland és ír), Sanda Golopenția (román szerelmi ráolvasások), Aigars Lielbārdis (lett), Andrei Toporkov (orosz), Pócs Éva – Ilyefalvi Emese (magyar) stb., ami tanulmányom problémafelvetésének legfőbb aktualitását adja.

Hogyan tud bekapcsolódni a ráolvasáskutatás a digitális szövegfolklorisztikai adatbázisokról szóló élénk diskurzusba, újszerű elképzelésekbe?<sup>8</sup> Milyen eredményeket hozhat a *számítógépes folklorisztika*, mint új kutatási irányzat a verbális mágia jelenségének megértéséhez?<sup>9</sup> Milyen egyedi problémákat vet fel maga a ráolvasás műfaja? Milyen szerep jut ebben a folyamatban a klasszikus típusmutatóknak/katalógusoknak? Szükségünk van-e egyáltalán a digitális adatbázisok korában újra analóg típusmutatókra/katalógusokra/motívumindexekre? Van-e értelme a digitális adatbázisokban rögzíteni a típusokat? Ha nincs, hogyan tudjuk az adatbázisokba beépíteni és alkalmazni a műfajra és a szóbeliségre vonatkozó, a közelmúltban felhalmozott eddigi folklorisztikai és textológiai tudást?

Tanulmányom célja, hogy az elmúlt évek rendszerezési kísérleteit kritikusan áttekintve, ugyanakkor azokból építkezve felvázoljon egy olyan multidimenzionális, a ráolvasás műfajára kidolgozott digitális textualizációs szempontrendszert, mely túllép a nemzetközi típuskatalógus kivitelezhetetlennek tűnő problémáján, mégis segédeszköze lehet a ráolvasáskutatásnak, sőt eszköz jellegén túlmutatva új interpretációs utakat nyit meg a kutatók előtt. Tanulmányomban amellet foglalkok állást, hogy az analóg nemzeti és nemzetközi típuskatalógusok készítése helyett sokkal jelentősebb mérföldkő lenne a kutatás számára egy olyan nemzetközi *textológiai útmutató* elkészítése, ami a ráolvasásszövegek digitális kiadásának textualizációs eljárásait egységesítené. Bár első pillantásra úgy tűnhet, hogy mindez pusztán gyakorlati és technikai kérdés, írásomban röviden arra is kitérek, hogy az adatbázis alapú textualizációs eljárások milyen

<sup>5</sup> [http://isfnr.org/files/Responses\\_to\\_Toporkov\\_and\\_Agapkina.pdf](http://isfnr.org/files/Responses_to_Toporkov_and_Agapkina.pdf) (Letöltés ideje: 2017. 06. 18.)

<sup>6</sup> Agapkina–Toporkov 2013.

<sup>7</sup> Borsje 2011.

<sup>8</sup> Lásd ehhez Voigt 2006.; Holger–Schmitt–Janssen–Schering (szerk.) 2014.; *Oral Tradition* 2013: 28 (2)-es *Archives, Databases, and Special Collections* különszáma.

<sup>9</sup> A *computational folkloristics* irányzatról lásd Abello–Broadwell–Tangherlini 2012, valamint Timothy R. Tangherlini további programadó tanulmányait: Tangherlini 2013, 2016 és az általa szerkesztett *Journal of American Folklore: A Special Issue on Computational Folkloristics* különszámát. *JAF* 2016: 129 (511). A digitális folklorisztika / számítógépes folklorisztika mint új tudományos terminusok rövid bemutatása magyarul vö. Vargha 2016.

új elméleti és módszertani problémákat vetnek fel, melyeket éppen ezért szükséges átgondolni a digitalizáció előtt.

## A FOLKLORISZTIKAI TEXTOLÓGIA ÉS A TIPOLOGIZÁLÁS KAPCSOLATA

Annak ellenére, hogy a folklórszövegek textualizációja a diszciplína létrejötte óta az egyik legelemibb és legkényesebb kérdés, az utóbbi időkhöz kevés tudatos, reflektált figyelmet kapott a szaktudomány művelői részéről.<sup>10</sup> Ehhez hozzájárulhatott persze az is, hogy csak az elmúlt pár évtizedben vált általános értelemben véve is elfogadottá a textológiai munka értelmező eljárásokban betöltött elsődrendű, rendkívül fontos szerepe.<sup>11</sup> A tágon értelmezett folklorisztikai textológiához ugyanis nemcsak a folklórszövegek konkrét lejegyzése, átírása és azok tudományos apparátussal való ellátása tartozik, hanem már a terepmunkát megelőző koncepciók (mit és hogyan gyűjtünk), majd azt követően a szövegek szelektálása, a kiválasztott szövegek csoportosítása, tehát a kiadásra való előkészítés teljes folyamata is, annak elméleti és módszertani előfeltevéseivel együtt.<sup>12</sup>

A fentiekből kifolyólag a tipologizálás kérdése és problematikája szorosan összefonódik a különböző textualizációs stratégiákkal, mely azzal a ténnyel is jól dokumentálható (még a ráolvasáskutatáson belül is), hogy szinte kizárólag azokat foglalkoztatják ma tipológiai kérdések, akik tudományos pályájuk során szöveggyűjtemény(ek)e)t állítottak össze. A közreadóknak ekkor ugyanis akarva-akaratlanul szembe kell nézniük az alábbi kérdésekkel: hogyan rendszerezzük az anyagot; hogyan oldjuk meg a médiumváltás okozta problémákat (szóbeliség és írásbeliség / kézíratos írásbeliség és nyomtatott írásbeliség között); milyen jegyzetekkel lássuk el a szövegeket?<sup>13</sup> E kérdések megválaszolása szoros kapcsolatban áll az adott szöveganyag jellegzetes tulajdonságaival, ezért a ráolvasástipológiák elemzése előtt röviden szükséges kitérni a verbális mágia legfontosabb textológiai sajátosságaira.

<sup>10</sup> Fontosabb összefoglalások és problémafelvető tanulmányok a témát illetően: Fine 1984.; Briggs 1993.; Foley 1997 [1995].; Gay 2000.; Honko 2000a.; 2000b.; Barna (szerk.) 2003.; Voigt 2004, 2006.; Landgraf 2006.; Niles 2013a, 2013b.; Katajamäki–Lukin 2013. A magyar folklorisztika textológiai útmutatója: Voigt–Balogh 1974.

<sup>11</sup> Szilágyi 2014.; McGann 2014: 19–20. A két diszciplína (textológia és folklorisztika) tudománytörténeti viszonyáról lásd legújabban: Katajamäki–Lukin 2013.

<sup>12</sup> Ehhez lásd Lauri Honko összefoglaló modelljét a textualizációt befolyásoló tényezőkről: Honko 2000a: 17.

<sup>13</sup> Holzmann 2001.; Roper 2004.; Vaitkevičienė 2008.; Kljaus 2009.; Agapkina–Toporkov 2013.; Pócs 2014.



## A SZÓMÁGIA TEXTUALIZÁCIÓS PROBLÉMÁI

A ráolvasások kutatásának kezdete óta a folkloristák egyetértének abban, hogy a szövegek nagy része nem értelmezhető a „klasszikus” értelemben vett szövegfolklor szempontok szerint, azaz csupán forma és tartalom alapján, hiszen a műfaj lényegét meghatározó fő kritérium a *funkció*.<sup>14</sup> Ebből rögvest következik egy nagyon szembetűnő kiadási gyakorlat, tudniillik az, hogy a mai napig – a klasszikus szövegfolklorisztikai közlésektől eltérő módon – a funkció szerinti közlések dominálnak a ráolvasáskutatásban.<sup>15</sup> Ugyanakkor a szoros *funkció-szöveg* egységek korai felismerése ahhoz vezetett, hogy már a kutatások hajnalán heterogén típusok szilárdultak meg a tudományos köztudatban, ahol egyszer a szöveg, másszor a funkció játszott domináns szerepet. A funkcióközpontú műfajdefiníció másik következménye, hogy a publikált közreadások igen változatos és egymástól merőben eltérő szöveganyagot tartalmaznak annak megfelelően, hogy a sajtó alá rendező az adott kutatástörténeti hagyománynak megfelelően hol húzta meg a határt: ima, archaikus ima, áldás, átok, varázsigé, mondóka stb. és ráolvasás között.<sup>16</sup>

A szómágia tekintetében speciális textológiai sajátosság továbbá, hogy a folkloristák által gyűjtött szövegek 99%-a (ha nem 100%-a) tulajdonképpen *újramondás*, *felidézés*. A szöveganyag privát jellege (általában egyszemélyes vagy kétszemélyes aktusa: gyógyító-beteg), titkosságának különböző foka, valamint a 20. század elején alkalmazott folklorisztikai gyűjtési módszertan nem tette (és teszi) lehetővé a ráolvasásgyakorlat primer közegben való megfigyelését.<sup>17</sup> Mindez egy olyan pretextus elmondását jelenti a tulajdonképpeni ráolvasásszövegek előtt, amely az elsődleges használati kontextusban feltételezhetően nincs jelen, vagy ha jelen van is, bizonyosan másképp hangzik el. Ráadásul a felidézéssel akár olyan szövegek is keletkezhetnek, amelyek csak imitálják a ráolvasást, és az nem egy valamikor elhangzott szöveg konkrét újramondása, hanem gyakorlatilag a korábbi szöveg analógiájára született spontán rögtönzés.<sup>18</sup> Ezzel némiképp ellentmondásban áll, hogy léteznek ugyanakkor olyan

<sup>14</sup> Pócs 2014: 14.; Kljaus 2009: 71.

<sup>15</sup> Roper 2004: 128–131. Funkció szerinti közlések például: Schulz 2003.; Köiva 2011.

<sup>16</sup> Van ahol a katicabogarat röptető mondóka is annak minősül (Roper 2005), máshol ezek maximum műfaji határterületként szerepelhetnek (Pócs 2014), egyéb kiadások akár a kanonikus imákat is közlik (Vaitkevičienė 2008). Ima, archaikus ima és ráolvasás szétválasztásának étikus, mesterséges voltáról lásd legutóbb: Kapáló 2011a, 2011b: 190–191.; Pócs 2014: 14–18.

<sup>17</sup> Mindez nem jelenti azt, hogy már a 19. századi folkloristák egy része ne tartotta volna mindent problémának, vagy ne próbált volna minél közelebb kerülni az eredeti kontextushoz. Lásd például: Stiübhart 2014-es tanulmányát a skót Alexander Carmichael 19. század második felében tett ráolvasásgyűjtő útjairól. (Stiübhart 2014.) Általánosságban azonban elmondható, hogy a 20. századi ráolvasásgyűjtemények közreadói a kiadási gyakorlatban a szövegekhez tartozó rítusok elbeszélésére, azok módjára kevésbé figyeltek, inkább csak a tulajdonképpeni szöveganyagra koncentráltak. A gyűjtési-módszertani probléma ugyanúgy fennáll ma, a 21. században is, ehhez vö. Takács 2015: 15. Hosszabb, résztvevő megfigyelésen alapuló terepmunkán is viszonylag ritka, hogy valaki jelen legyen a ráolvasás eredeti aktusakor, hacsak nem éppen őt kezeli a ráolvasó. Ehhez vö. James A. Kapáló antropológiai tereptapasztalatát: Kapáló 2011b: 171–172.

<sup>18</sup> Ehhez lásd Pócs 2014: 17.

valódi ráolvasásszövegek, melyek nem állnak másból, mint a cselekmény pusztá elmondásából, és ezek is lehetnek az aktuális alkalom rögtönzött megszövegezései.<sup>19</sup> Pretextus és ráolvasásszöveg között sok esetben tehát nehéz határvonalat húzni. A kiadási gyakorlat nagy részében a pretextusok teljesen hiányoznak – vagy csak a gyűjtő, közreadó rövidített összefoglalásaként jelennek meg, ebből kifolyólag a tipológiákban és az értelmezésekben is kisebb szerepet játszottak. Az elmúlt évek új tipológiai és értelmezési javaslataiban azonban többen a pretextust és a textust egy „mágikus szcenárióként”/„narratív cselekményként” értelmezve, azokat egy egységként kezelve dolgozták ki klasszifikációjukat.<sup>20</sup>

Sajátos textológiai helyzet a ráolvasások esetében az is, hogy egyszerre két, írásbeli és szóbeli hagyományról beszélhetünk, melyek egyszerre szétválaszthatatlanok, ugyanakkor sok szempontból mégis különállók. A két médium dinamikus viszonyából ráadásul számtalan, a kettő közötti, átmeneti formával is rendelkezünk.<sup>21</sup> Míg a szóbeliségből gyűjtött szövegek esetén az előző pontban a primér kontextus hiányára hívtuk fel a figyelmet, a kéziratos ráolvasásgyakorlat esetében bizonyos szempontból a jelenséget elsődleges használati kontextusában tudjuk vizsgálni: a kézirat és a kéziratot használó kontextusában. A történeti forrásokat közreadók éppen ezért a különböző forrástípusok sajátos kontextusának láttatása céljából tulajdonképpen a filológia szövegkritika módszerével élve sok esetben teljes kéziratok kiadására vállalkoztak, nem bontották szét a kézirat szöveganyagát annak különböző szempontú besorolásához.<sup>22</sup> Azonban az, hogy az írásbeliség és szóbeliség viszonyát nem éles dichotóm ellentétpárban értelmezzük, nem szabad, hogy elmossa a két hagyomány alapvető különbségeit. Bár a kéziratos szövegek is szövegvariációkban élnek, a kéziratos variálódás és terjedés működési elvét (például *sztemmák* felállítása<sup>23</sup> stb.) a szóbeliségre egy az egyben alkalmazni félrevezető lehet.<sup>24</sup>

A fenti lista bizonyosan folytatható lenne, ám már e rövid felsorolásból is érzékelhető talán, hogy a ráolvasások textológiai sajátosságait a ráolvasásokkal foglalkozó, különböző diszciplínák felől érkező kutatók eltérő mértékben és súllyal vették figyelembe, melyek egyértelműen befolyásolták a kiadási gyakorlatot, a rendszerezési kísérleteket és így az ezekből létrejövő interpretációkat.

<sup>19</sup> Vö. Pócs 2014: 17, 39. Ehhez vö. Lauri Honko gondolatát, aki a ráolvasásokkal kapcsolatban megjegyzi, hogy a ráolvasó specialista sohasem sorokat memorizál és mond vissza a kompozíciós eljárás során. Honko 2000b: 24.

<sup>20</sup> Sanda Golopenția pragmatikai tipológiájában a teljes „mágikus szcenáriókat” tipologizálja, hasonlóan Vladimir Kljaus egyenesen a „ráolvasás cselekmény” (*charm plot*) részének tekinti a konkrét szövegek előtti pre- és utótextusokat és ezek együttesére építi fel klasszifikációját. Vö. Golopenția 2009.; Kljaus 2009.; Vaitkevičienė 2008.

<sup>21</sup> Pócs 2014: 22–30.; Ilyefalvi 2014: 21–23. A két hagyomány dialektikájához lásd az utóbbi évek tanulmányköteteinek idevonatkozó tanulmányait: Roper (szerk.) 2004, 2009.; Kapáló–Pócs–Ryan 2014. Daiva Vaitkevičienė azonban a litván anyaggal kapcsolatban felhívja a figyelmet arra, hogy nem ismeretes litván kéziratos vagy ponyva anyag a 20. század előttről. Vaitkevičienė 2008: 94.

<sup>22</sup> Toporkov 2005, 2010.; Timotin 2010.; Ilyefalvi 2014.

<sup>23</sup> Frog 2013: 20–21.

<sup>24</sup> Honko 1986: 106–107.; 2000a: 6.; Niles 2013a.

## TIPOLOGIAI KÍSÉRLETEK A RÁOLVASÁSKUTATÁSBAN, AZ ÖSSZEHAISONLÍTÁS DIMENZIÓI

A tipológiákat azonban nem csak a vizsgált szöveganyag textuális sajátossága alakítja, hanem az a (sokszor implicit) kutatási probléma, amelynek a megoldására létrehozzák őket. Ezért fel kell tennünk a kérdést: miért van szükségünk a folklórszövegek tipologizálására, mi a klasszifikáció célja? A kérdés persze egyrésztől triviális: minden tipológia az *összehasonlíthatóság* perspektíváját rejtí magában. Azonban az összehasonlítás a folklorisztikában (miként társtudományaiban is) összetett és bonyolult módszertani és elméleti dilemmák sorozatához vezetett és vezet, melynek részletes tárgyalására jelen írás keretén belül nincs mód.<sup>25</sup> Arra – a most már tudománytörténeti hagyománynak mondható – tényre viszont szükségszerű reflektálni, miszerint a folklorisztikában az *összehasonlítás* és a *tipológia* fogalmak (egyes nemzeti folklorisztikákban és bizonyos értelemben a nemzetközi folklorisztikában is erős negatív konnotációval)<sup>26</sup> szinte szétválaszthatatlanul összefonódtak a diszciplínát sokáig meghatározó *földrajz-történeti irányzattal*,<sup>27</sup> mintha az összehasonlításnak ez lenne az egyedüli módja, és mintha a földrajz-történeti módszer(ek) jelentenék „a” folklorisztikai és „az” összehasonlító módszert. Bár e fenti stigmatizáció tudománytörténeti okai érthetőek, az összehasonlítás problematikája nem a *földrajz-történeti módszer(ek)* egyedüli sajátja. Lauri Honko a folklorisztikai összehasonlítás problémakörét tárgyalva arra hívta fel a figyelmet, hogy az összehasonlítás módjait fontos megkülönböztetni annak érdekében, hogy lássuk milyen típusú működés, variálódás elemzésére és értelmezésére alkalmasak, a folklórjelenség mely jellemzőjét lehet velük megragadni.<sup>28</sup> A folklorisztikai összehasonlítás egy lehetséges elméletének Honko három dimenzióját állapította meg: „a hagyomány fenomenológiája” (*tradition-phenomenology*); „a hagyomány történetisége” (*tradition-history*); „a hagyomány ökológiája” (*tradition-ecology*).<sup>29</sup> Jelen írás szempontjából mindez azért lényeges, mert a ráolvasáskutatás eddigi tipológiai elképzeléseinek jól beazonosíthatók a fenti összehasonlító dimenziók, ezért a következőkben

<sup>25</sup> Lásd ehhez Dégh Linda bevezető tanulmányát és a *Journal of Folklore Research* „The Comparative Method in Folklore” című különszámának tanulmányait. Dégh 1986.; valamint Virtanen 1993.; Wolf-Knuts 2000.

<sup>26</sup> Vö. Frog 2013: 18., 22.; Katajamäki–Lukin 2013: 9. Az archívumi folklóranyag kutatásának fontosságára hívta fel a figyelmet az ISFNR 2013-ban Vilniusban megrendezett kongresszusának „Why Should Folklore Students Study »Dead« Legends?” című kerekasztal-beszélgetése, mely számos ponton összekapcsolódott a földrajz-történeti irányzat(ok) újraértékelésével, az archiválás-tipologizálás-összehasonlítás problematikájának különböző nemzeti tudománytörténeti nézőpontból történő újraértelmezésével. Terry Gunnell problémafelvető előadását, illetve a felkért hozzászólók előadásainak teljes anyagát lásd: Gunnell et al. 2013.

<sup>27</sup> Frog tanulmányában rámutatott arra, hogy a különböző nemzeti folklorisztikák nem egyneműen használják a földrajz-történeti irányzat terminust, és hogy tulajdonképpen mást és mást értenek alatta, ezért helyesebb a „Historical-Geographic Method(s)” megnevezés, ezért az irányzatokra összefoglalóan, a magyar kutatástörténeti hagyománynak is megfelelően a földrajz-történeti módszer(ek) megnevezést használom. Frog 2013: 19.

<sup>28</sup> Honko 1986, 2000a, 2000b.

<sup>29</sup> Honko 1986: 111–123.

ezek mentén – a teljesség igénye nélkül, egy-két tipológiai elgondolást kiemelve – helyezem el az elmúlt évek különböző kísérleteit.

1. A *hagyomány fenomenológiája* az összehasonlításnak olyan dimenzióját ragadja meg, melyben a vizsgált jelenségek nem állnak genetikus összefüggésben egymással, viszont étikus, fenomenológiai kategóriáik révén az emberi kultúra egyetemes karakterének körvonalazására alkalmasak. Általuk alapvető hasonlóságok és különbözőségek, sajátos kulturális folyamatok és gócpontok ragadhatók meg. A ráolvasáskutatásban igen népszerű, pusztán funkció szerinti tipológiák (például: vérzés ellen, jégeső ellen, fejfájás ellen, démonok ellen, szerelmi mágia stb.), ehhez a dimenzióhoz sorolhatók. Megtévesztő lehet, hogy bizonyos szempontból e funkcionális kategóriák mögött konkrét anyagok állnak saját, émius felosztásukkal, hiszen azt az európai keresztény kéziratos hagyományt követik, ahol a használati-gyakorlati szempontok szerint egymás után rögzítették a kéziratot megalkotók a különböző szükségleteknek megfelelő szövegeket. Ugyanakkor a kategóriák kiterjesztése a szóbeliségben gyűjtött szövegekre – illetve az európai keresztény kultúrkörön túlra – már étikus, főként a funkciókat rendszerező tematikus egységek konstruálása (mint például gyógyító, rontó, serkentő, társadalmi kapcsolatokat stabilizáló ráolvasások). Valójában csak az írástudó, keresztény, európai gondolkodói hagyományt követve tekinthető „logikus”-nak ilyen módon a szöveganyag elrendezése, tehát csak bizonyos határokon belüli univerzalitások megragadására alkalmas.<sup>30</sup>

A ráolvasástipológiák kevésbé népszerű válfaja, a szövegek mélystrukturális csoportosítása is a fenomenológiai összehasonlítás lehetőségét rejtje magában. Ezt egyébként korántsem meglepő módon többnyire azok alkalmazták, akik inkább szóbeliségben gyűjtött korpuszokat vizsgáltak, hiszen az oralitásból származó szövegek esetében a rövid és egyszerű ráolvasásformák megfigyelése által a szöveganyag alapvető grammatikai és strukturális jellemzőire tudtak rámutatni. A beszédaktusok (óhaj, parancs, fenyegetés, elküldés stb), vagy szerkezetek (ha, akkor...; úgy, ahogy...; tagadás, ellentét, hasonlat, felsorolás, számlálás stb), szerinti csoportosítás a mágia/vallás általános, a transzcendentális világhoz való lehetséges viszonyainak univerzális kategóriáit hozza felszínre.<sup>31</sup>

Az elmúlt évek ráolvasástipológiai kísérleteiből a grammatikai mélystruktúra feltárására két kísérlet született. Vladimir Kljaus orosz irodalmár a keleti szláv ráolvasásanyag vizsgálatakor az orosz folklorisztikában bevett, főként hosszabb, narratív szöveganyagra alkalmazott „folklor cselekmény” (*folkloric plot*) elméletet alkalmazta a ráolvasások típusainak megállapításához. A szöveganyagot a „cselekmény témák” (*plot themes*) szerint rendszerezte, melynek típusai az alábbi három komponens különféle együttállásából jöhetnek létre: a cselekvés, a cselekvés szubjektuma (a szereplő), és a cselekvés helye.<sup>32</sup> Kljaus szerint ebben a modellben a világ összes ráolvasását el lehetne helyezni. Kljaus gondolatából indul ki a litván folklorista, Daiva Vaitkevičienė, mivel azonban a litván szövegek a legtöbb esetben nem épülnek ki a

<sup>30</sup> Sebeok 1974: 19.

<sup>31</sup> Sebeok 1974, lásd továbbá: Gorovei, Artur: *Descântecule românilor; Studiu de folklor* (1931, București: M. O. Imprimeria Nationala) beszédaktus alapú kategóriáit. Hivatkozta: Golopenția 2004: 152.

<sup>32</sup> Kljaus 2009: 72.

fenti, három tényező narratív cselekményekké, a szerző gyakorlatilag a gyógyító rítus működési elve, a narratív funkció (*narrative function*) szerint csoportosította a litván ráolvasásokat. Ezzel tulajdonképpen a szövegről a rítust mozgató hiedelemtartalomra helyezi a hangsúlyt, olyan mélystrukturális kategóriákat meghatározva, mint elválasztás-összekötés (*separation-connection*), kiutasítás (*expulsion*), átvitel (*transmission*), reciprocitás (*reciprocation*), tisztítás (*purification*), megsemmisítés (*destruction*), mozgás-megállítás (*cessation-designation*), könyörgés (*redemption*).<sup>33</sup> Vaitkevičienė rendszerezése jól használható a szövegek mögötti kulturális keretek, konceptuális szisztémák feltárására egy adott kultúrán belül.

2. A földrajz-történeti módszer(ek) nemzeti és nemzetközi típuskatalógusai az összehasonlítás módja alapján a *hagyomány történetisége* dimenziójában helyezhetők el. A klasszikus típusmonográfiák, motívumindexek egy-egy elképzelt szövegtípus történetiségét, térbeli és időbeli terjedését akarták és akarják felmutatni, a kulturális kölcsönzések és különböző kulturális hatások és azok irányainak ábrázolásával. A ChCh&Ch nemzetközi típuskatalógus-igénye deklaráltan ebbe a kutatási és összehasonlítási paradigmába helyezi el önmagát, hiszen az irányzat csúcstermékét, az Aarne-Thompson nemzetközi mesekatalógust mint „jól kitaposott”, „már bejárt utat” tekinti követendő mintának.<sup>34</sup> Jonathan Roper megjegyzése, miszerint nem vagyunk közelebb a célhoz, mint Ebermann volt 1903-ban,<sup>35</sup> azt sugallja, hogy gyakorlatilag egy több mint száz évvel ezelőtt keletkezett hiányt szeretnének pótolni. Ebből kifolyólag ezen irányzat elkötelezett hívei nem akarnak kimozdulni abból a tipológiai hagyományból, amely a földrajz-történeti módszer(ek) hatására alakult ki a ráolvasás-kutatásban a 20. század első felében. Bár olykor saját maguk is szkeptikusak a kivitelezést illetően,<sup>36</sup> a ChCh&Ch szakértőinek közös munkájaként elképzelhetőnek tartják a nemzetközi típuskatalógus megalkotását.<sup>37</sup>

A legnagyobb probléma mindezzel azonban pontosan az, amit a földrajz-történeti módszer(ek) kritikusai megfogalmaztak: a típusok merev, önkényes, mesterséges, kutatói kategóriák, határaik bizonytalanok és kutatónként, de még egy kutató munkáján belül is változhatnak. Mi egy típus? Hol húzzuk meg a típus határait? <sup>38</sup> Roper és Agapkina–Toporkov igyekeznek elkerülni e kérdések megválaszolását, és bár tiszt-

<sup>33</sup> A típusok részletes bemutatása angolul: Vaitkevičienė 2008: 78–86

<sup>34</sup> Roper 2004.; Agapkina–Toporkov 2013: 86.

<sup>35</sup> Roper 2004: 129. Vö. ehhez Ebermann 1903.

<sup>36</sup> Jonathan Roper inkább a *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (továbbiakban HwdA) ráolvasás szócikkei mintájára egyes típusok monografikus bemutatását szorgalmazza. Ugyanakkor az angol ráolvasáskorpuszon beazonosított főbb típusokat kiterjeszhetőnek tartja egy nemzetközi katalógus alapjául. Roper 2004: 139–140.

<sup>37</sup> A bizottság nemzetközi konferenciáin ezért is cél, hogy legyen egy-egy ismert európai típusról külön panel. Ilyen volt a legutóbb 2016 májusában Corkban megrendezett *Flum Jordan/Jordansegen* szekció, vagy korábban 2011-ben Moszkvában tartott láz elleni szövegek (*Fiebersegen*) panelje.

<sup>38</sup> A holland mesekutató Theo Meder kísérlete a következő volt: 5 kutatót kértek fel arra, hogy állapítsák meg a Hamupipőke egy változatának fő motívumait. A történet 124 mondatból állt, a kutatók összesen 68 kisebb-nagyobb motívumot találtak, ami azt jelentené, hogy legalább minden második mondatban volna egy motívum, de ami ennél is meglepőbb, hogy csupán 3 olyan motívum volt, amit mindannyian megtaláltak és esszenciálisnak gondoltak: a kegyetlen mostohaanya, az üvegcipők és a papucs/cipő teszt. Lásd Meder 2014: 123.

tában vannak e hiányossággal, írásaikban nem határozzák meg, hogy mi a tipológia alapja, melyek egy típus konstitutív illetve opcionális tényezői. Bár a tipológiai problémák jól ismertek a folklorisztikában,<sup>39</sup> szemléltetésük érdekében következzen néhány konkrét példa. Az egyik legismertebb középkori nyugati-európai ráolvasás a főként a vérzés megállítására használt *Longinus-Segen*.<sup>40</sup> Eddig egyetlen egy magyar szöveg ismert a 16. század közepéről, szívfájdalom gyógyítására.<sup>41</sup> Ezenkívül a magyar ráolvasások legutóbbi szövegkiadásában, mely nagyjából 3500 szöveget tartalmaz (és további 5000 variánsra hivatkozik) további két variánsa ismert a szövegnek,<sup>42</sup> jobban mondva, e két szöveg kapcsolható össze a *Longinus-ráolvasással*, bár egyiket sem vérzés megállításra használták.<sup>43</sup> Az egyetlen 20. századi, a szóbeliségből gyűjtött szöveg (melynek eredete Pócs Éva szerint valószínűleg kézíratos receptkönyv) ugyan utal Longinus bibliai történetére, de nem nevezi meg a keresztre feszített Jézus szívét átdöfő katonát. A 17. századi nemesi receptes füzetből származó szöveg pedig bár a bibliai történetet használja és megnevezi Longinust is, de nem vérzés megállításra használják, hanem pusztán a Jézus szívéből távozó vér és víz szolgál gyógyírként a mellkasban érzett szúrásra.<sup>44</sup> Ha lenne egy nemzetközi ráolvasáskatalógus, ez a két szöveg vajon a *Longinus-Segen* típusába tartozna? Hasonló problémát vet fel a *Flum Jordan* típusú ráolvasások<sup>45</sup> teljes hiánya a magyar anyagban, miközben a Jordán-folyó, illetve Krisztus keresztelésének motívumai számos magyar nyelvű epikus gyógyító ráolvasásban megtalálhatók.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> A magyar folklorisztikában legutóbb vö. ehhez Landgraf Ildikó tanulmányát a történeti mondananyag típusokba sorolásának lehetetlenségéről: Landgraf 2006.

<sup>40</sup> A Longinus-ráolvasás első ismert szövegei latin és német nyelvűek, a 10. századtól dokumentáltak. Vö. Roper 2004: 130.; HwdA: „Longinussegen”. Angol szövegeket lásd: Olsan 2004: 76–77.; Roper 2005: 112–114.

<sup>41</sup> A ráolvasást Hattyuffy Dezső közölte a *Századok* hasábjain. Mivel a legújabb ráolvasáskiadásból sajnos kimaradt ez a korai szöveg, most teljes terjedelmében közöljük: „Contra cordiacam passionem collo ligatur. Vala egy vitéz, kinek Longinus vala neve, ki urunk Krisztusnak az ő szent szívét megöklelé, ki istenségének nem árhata, hanem csak emberségének, ezenképen ez öklelés ez embernek, Istvánnak vel nomen (István helyett annak, aki ezt használni akarta, saját nevét kellett mondani, azért van ez kitéve: »vel nomen«) ugyan ne árhasson, parancsolok: atyának, fiúnak, szentléleknek nevében, Amen. Ligatur ad colluin.” Hattyuffy 1891: 503.

<sup>42</sup> Pócs 2014: 923. Pócs Éva ennek ellenére külön alcsoportban tárgyalja az epikus szövegeken belül.

<sup>43</sup> Pócs 2014: 923.

<sup>44</sup> Ilyefalvi 2014: 106.

<sup>45</sup> A *Flum Jordan* ráolvasások főként vérzés megállítására vagy vérző/véres sebek gyógyítására használt, a 12. századtól ismert, Nyugat-Európában elterjedt, valamint Kelet-Európából egyaránt az írásbeliségben és a szóbeliségben is ismert szöveg. Két fő változata van: 1. Krisztus és Keresztelő Szent János (vagy egy másik apostol) a Jordán folyóhoz érkeznek. A keresztelés motívuma hiányzik, pusztán annyi történik, hogy Krisztus megállítja a folyót. 2. Keresztelő Szent János megkereszteli Krisztust a Jordánban, esetleg történik utalás a betlehemi születésre. A gyógyítás annak analógiájára történik, hogy ahogy Krisztus megállította a Jordán folyót, úgy álljon meg a vérzés. A típus nemzetközi típuskatalógus számára kidolgozott mintáját lásd: Agapkina–Toporkov 2013: 89–91.

<sup>46</sup> Pócs 2014: 713., 942. A magyar anyagban különösen az ígézet elleni szövegekhez kapcsolódnak e motívumok. Lásd például a magyar ráolvasások XV. főcsoportját, ahol Jézust megigézik és Szűz Mária vagy egy szent a Jordán vizével gyógyítja őt. Pócs 2014: 809–855.



A típus és annak mesterséges határa ott is megbukik a könyvalapú tipológiák esetében, amikor egy nemzeti anyagon belül a kutató kényszermegoldásként valahova besorolja a szöveget, még ha az több helyre is passzolna.<sup>47</sup> A Pócs Éva-féle magyar ráolvasástipológiában is számtalan példát találunk arra, hogy a dinamikus szöveg-hagyomány hogyan áll ellen a klasszifikációnak. Ebből a szempontból nagyon is elgondolkodtató, hogy vajon tényleg a hasonló szövegek kerülnek-e egymás mellé a különböző tipológiákban? A szemléltetés kedvéért következzen egy példa a bizonytalan besorolásra. A magyar ráolvasáskorpuszban Pócs Éva több mint 500 olyan szövegre hivatkozik, amelyek valamilyen módon utalnak az alábbi történetre: Jézus szállást keres a földön (hol Szent Péterrel közösen, hol egyedül), egy jámbor gazdához és egy gonosz gazdasszonyhoz tér be, ahol végül csak egy kőpárnát és gyékényágyat kap éjszakára. Jézus a nem túl szívélyes vendéglátást megbosszulja, ami általában a gonosz asszony mellének megrontása, majd annak (egyes változatokban Szent Péter kérésére) ráolvasással történő gyógyítása, Jézus ráolvasása pedig gyakran tartalmazza a gyékényágy, kőpárna motívumot.<sup>48</sup> A magyar tipológiában a szövegek az epikus ráolvasásokon belül külön típust képeznek. (Lásd 1. függelék) Pócs Éva szerint bizonyos értelemben beilleszthetők a Ferdinand Ohrt által meghatározott találkozásráolvasások (*Begegnungs-Sege*n) európai csoportjába,<sup>49</sup> de a történet cselekménye azokhoz képest nagyon szokatlan, sokkal inkább tart rokonságot azokkal a legendákkal, melyben Jézus/Szent Péter a földön jár.<sup>50</sup> A lényegi probléma jelen esetben nem is a szövegek nemzetközi típusbesorolása, hanem hogy a gyékényágy, kőpárna nemcsak ebben a típusban fordul elő a magyar korpuszban. Számtalan olyan szöveg ismert a magyar anyagon belül, amely nem tartalmazza a fenti cselekmény eredetét, csupán a gyékényágy, kőpárna motívumra utal. Néhány szövegben ez olyannyira minimalizálódik, hogy csak annyit tudunk meg a narratív történetről, hogy „ez a Jézus mondása: gyékényágy, kőpárna”, vagy még ennél is kevesebbet, csupán Jézus „mondásának” szövegamulettként használt torzult maradványaival találkozunk.<sup>51</sup> Ezek a szövegek tulajdonképpen azért kerültek csak egy másik csoportba, mert egy másik típus jellegzetes vonásait „inkább” magukon viselték. (Lásd 2. függelék) Ugyanez elmondható sok esetben fordítva is: a gyékényágy, kőpárna típus szövegeit is legalább két másik helyre is be lehetett volna sorolni. A gyűjteményt használó kutató nem látja ezeket a kapcsolódási pontokat, csak akkor, ha nagyon gondosan és pontosan átböngészi – vagy ismeri – az egész (!) ráolvasásgyűjteményt.

Mivel Roper és Agapkina–Toporkov nem határozzák meg a típusok alapját, tulajdonképpen a kutatástörténeti hagyomány korábbi típusaival operálnak. De melyek

<sup>47</sup> Daiva Vaitkevičienė is felhívja a figyelmet arra, hogy saját klasszifikációjában sok szöveget legalább két helyre be lehetett volna sorolni. Vaitkevičienė 2008: 85.

<sup>48</sup> A típus összefoglalását és a variánsokat lásd: Pócs 2014: 895–914. Pócs Éva szerint dél-alföldi, moldvai elterjedésről beszélhetünk, melynek a szerző néhány olasz, román, szerb, horvát párhuzamát ismeri, ezért a múltban egy tágabb mediterráneumbeli, és közép-európai elterjedtséget feltételez.

<sup>49</sup> Ohrt 1936a. A találkozásráolvasásokról rövid magyar nyelvű összefoglalót és a kapcsolódó magyar szöveganyagot lásd Pócs 2014: 709–793.

<sup>50</sup> Pócs 2014: 895.

<sup>51</sup> Pócs 2014: 896.



egyáltalán a „jól ismert” nyugat-európai típusok és mire használhatók?<sup>52</sup> A 20. század elején megállapított főbb típusok legtöbbször olyan gyógyításra használt, epikus maggal, úgynevezett *historiolával* rendelkező szöveg, mely ráolvasások ugyan ismertek a szóbeliségből – főként specialisták révén –, eredetüket tekintve azonban egy írásbeli, keresztény, nyugat-európai hagyomány részei. A közép és kelet-európai ráolvasások anyagának feltárása és ismerete nélküli tipológiai hagyományból kiinduló nemzetközi katalógus alkalmazhatósága éppen ezért nagyon szűk, még akkor is, ha csak a keresztény, európai hagyományt kívánjuk körvonalazni. A legutóbb közreadott magyar ráolvasások több mint 3500 szövegéből kb. 900 szöveg tartozik az epikus ráolvasások közé. Ebből a 900 szövegből, csak néhány száz az, amely nehezen, de elhelyezhető a „jól ismert” nyugat-európai típusokban. Ha ezt az arányt a variánsok tükrében nézzük, akkor a magyar ráolvasások csupán 10–20%-a sorolható be a kutatási hagyományban meggyökeresedett nyugat-európai típusok rendszerébe. Az arányok jól érzékeltetik a jelenleg ismert típusok használhatóságának határait.

A *hagyomány történetisége* dimenzió kétségkívül fontos és szükséges nézőpontja a folklórjelenségek feltárásának és megértésének. A földrajz-történeti irányzat egyes kérdésfelvetései sok esetben ma is jogosak és megválaszolatlanok, módszereik használhatók ma is sokféle kutatásra.<sup>53</sup> Abban azonban, hogy ehhez az összehasonlító módszerhez a leghatékonyabb eszköz egy, az Aarne-Thompson (AaTh) vagy akár az Aarne-Thompson-Uther (ATU) nemzetközi mesekatalógusok mintájára elképzelt nemzetközi ráolvasáskatalógus lenne, már kevésbé lehetünk biztosak.

Lauri Honko szerint a *hagyomány fenomenológiája* és a *hagyomány történetisége* aspektusok megegyeznek abban, hogy mindkét dimenzió *interkulturális* perspektívában kívánja a jelenségeket összehasonlítani és értelmezni. Mindezt saját kontextusából kiszakított adatokkal teszik, melyek összefüggései éppen ezért csak a kutató(k) számára láthatók, nincsen organikus, élő kapcsolatuk a folklórjelenségek valódi társadalmi működésével, variálódásának módjával.

3. Ehhez képest a *hagyomány ökológiája* elnevezésű összehasonlító dimenzió az *intrakulturális* variálódás/hagyományozódás felfedésére és megértésére alkalmas, ami az előző kettővel ellentétben élő kapcsolatban áll egy szűkebb vagy tágabb közösség gyakorlatával.<sup>54</sup> Ez a fajta összehasonlítás három tényező vizsgálatával (a hagyomány, a hagyomány működtetése és továbbadása a közösség/egyen által, a hagyomány konkrét természeti környezete), azt a rendszert tárja fel, amelyben a hagyomány működik, és amit aztán örökölni hagy. Ehhez olyan „sűrű, tömött” korpuszok (*thick corpus*) vizsgálata szükséges, amely a vizsgálandó folklórjelenséget organikus működésében képes bemutatni. Bár Honko ezt a dimenziót a hosszú terepmunkán, résztvevő megfigyelés során rögzített szöveggörpuszok esetében képzelte el, egyes archívumi anyagok

<sup>52</sup> A „jól ismert” nyugat-európai típusok fogalom alatt főként Oskar Ebermann, Ferdinand Ohrt és a 20. század első felében történt kutatások nyomán ismertté vált ráolvasástípusokat értem. Lásd ehhez *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* című kézikönyv (Hoffmann-Krayer–Bächtold-Stäubli 1927–42) ráolvasástípus szócikkeit, valamint: Ebermann 1903.; Ohrt 1936a, 1936b, 1938.

<sup>53</sup> Legutóbb Frog mutatta be tanulmányában, hogy a földrajz-történeti irányzat(ok) módszerei miként alkalmazhatóak termékenyen a kurrens folklórisztikai kutatásban. Vö. Frog 2013: 23–30.

<sup>54</sup> Honko 2000b: 15.

sűrű olvasatakor is alkalmazható lehet,<sup>55</sup> így e dimenzióhoz két történeti példát hozok a ráolvasáskutatásból. Anna-Leena Siikala a keleti finn és karjalai ráolvasásokon végzett kutatásában diskurzuselméleti és kognitív elméleti megközelítésből az egyéni improvizáció határait és ezzel összefüggésben a ráolvasások sémáit kereste. Kérdésfelvetése az volt, hogy a ráolvasó specialista a hagyományos motívumok, sorok, témák alkalmazásával hogyan hozza létre saját szövegét, követ-e bármilyen logikát a szöveg, vagy teljesen szabad improvizációról kell-e beszélnünk? Siikalának erre azért volt szüksége, mert a keleti finn és karjalai ráolvasások gazdag szövegvariációi, és a variálódásuk módja értelmezhetetlen volt a földrajz-történeti irányzat katalógusai és indexei alapján, (ami egyébként a nyugat-finn szövegek esetében működőképesnek bizonyult). Elemzésében arra jutott, hogy a ráolvasások szövegszerű sémái a ráolvasás rítusának struktúráját követik, s bár a ráolvasó az adott szituációban nem gépiesen visszamond, hanem teremti a szöveget, az improvizáció mégsem szabad, a mitikus gondolkodás logikáját követi, s így a szövegvariációk és a variálódás mikéntje ebben a mitikus asszociációs keretben értelmezhető.<sup>56</sup>

A középkori angol irodalom szakértője, Lea T. Olsan tanulmányában merőben más forrástípust – két 15. századi, angol és latin nyelvű kéziratot – és más elméleti alapokról indulva – főként a pszichológiai memória- és emlékezetkutatás eredményeit felhasználva – a ráolvasások kutatásában mindig is fontos szerepet játszó funkció-szöveg egység problémáját értelmezte újra. Olsan kérdése, hogy egy bizonyos szükséglethez (például vérzésmegállítás) hogyan és miért kapcsolód(hat)nak konkrét motívumok, szövegpanelek. A kéziratokat másoló-használó, tehát végső soron a ráolvasás gyakorlatát üző szempontjából, vagyis a pragmatika felől közelített. A *szemantikai láncok* felkutatásával pedig rá tudott mutatni arra, hogy nem ad hoc szövegek használatáról van szó a különböző szükségletek esetében, csak sok esetben a lánc olyan régen elszakadt, hogy a kutató számára nagyon nehezen fejthető fel az értelmezéshez szükséges asszociációs mező.<sup>57</sup>

Az intrakulturális kiindulópontból egyértelmű, hogy a ráolvasás fenti tipológiai újraértelmezései nem egy nemzetközi típuskatalógus igényével lépnek fel, csupán saját szűkebb anyagukat vizsgálva mutatnak rá egyrészt a klasszikus tipológiák használhatatlanságára (használhatatlanság alatt azt értve, hogy az általuk feltett kérdésekre nem válaszolnak), másrészt innovatív tipológiai meglátásaikkal olyan kapcsolatokat tárnak fel, melyek a szómágia kulturális gyakorlatának belső, lényegi megértéséhez visznek minket közelebb.

<sup>55</sup> Ez lényegében ellentmond annak a többször megfogalmazott honko-i gondolatnak, mely az archívumi folklórszövegeket jelentésvesztett, 'halott leletként' (*dead artifacts*) definiálta. Vö. ehhez Anttonen 2013: 159–161, Gunnell et al. 2013: 173. Ugyanakkor a sűrű korpuszok első felvázolásakor maga Honko sem zárta ki, hogy lehetséges az archívumi anyag ilyen típusú vizsgálata. Honko 1986: 116. Újabban Anttonen azt hangsúlyozza, hogy az archívumi folklóranyag is alkalmas jelentések feltárására és kontextuális elemzésekre, amennyiben a megfelelő kérdéseket tesszük fel és nem későbbi paradigmák kérdéseinek megválaszolhatatlanságát kérjük rajtuk számon. Vö. Anttonen 2013. Az archívumi szövegek sűrű korpuszként való használatára éppen az újabb finn és skandináv történeti folklorisztika szolgálhat kiváló mintául.

<sup>56</sup> Siikala 1986.

<sup>57</sup> Olsan 2004.

Az összefoglalás végére érve látható, hogy e tanulmány szerzőjeként magam sem tudtam szabadulni attól az alapvető emberi tulajdonságtól, hogy a vizsgált jelenségeket, azaz a különböző ráolvasástipológiákat csoportosítsam. Célom azonban mindezzel csupán az volt, hogy rámutassak a tipológiai elgondolások összeegyeztethetlenségére. A teljes képhez hozzátartozik, hogy az igényesebb ráolvasástipológiák különböző mutatókkal megpróbálják a lehetetlent és próbálnak navigálni legalább két dimenzió (a hagyomány fenomenológiája: például funkció-mutatók és a hagyomány történetisége: típusokba sorolás) között. Pócs Éva a magyar ráolvasások korpuszát rendszerező multidimezionális tipológiája tulajdonképpen a fenti két dimenziót próbálta meg ötvözni. Pócs a típusok meghatározását a strukturális-grammatikai alapokkal kezdi, az egyszerű formáktól halad az összetettebb formák felé, miközben bemutatja ezen formák legtipikusabb kontaminációit. Ugyanakkor az epikus ráolvasásokat külön fejezetben tárgyalja és tipizálja, ami bár kiszakítja őket az alap tipológiából, de az epikus szövegtípusok bevezetőjében azok mélystrukturális működési elvét is bemutatja. A ráolvasások használati funkciója szerint a könyv végi mutatóval tudunk keresni, ugyanakkor amennyiben szoros funkció-szöveg együttes jellemző egy-egy típusra, ezek bemutatása szintén szerepel a bevezetőben, ahogy a hozzájuk tartozó rítusok és a mögöttük meghúzódó hiedelemtartalmak is. A szerző még a harmadik dimenziót is igyekszik bevonni azon esetekben, ahol saját tereptapasztalata alapján vagy mások sűrű leírásából erre alkalma nyílik. A navigálást azonban nem a tipológia, hanem a kb. 8000 (!) szöveg ismeretében megírt bevezető tanulmányok roppant tájékozott összefoglalása teremti meg, ahol Pócs Éva rámutat az adott típus más típusokkal való rokonságára, vagy akárcsak más típus irányába mutató motivikai/szerkezeti kapcsolathálójára, a típushoz tartozó diverz vagy éppen egységes rítuskombinációkra, és a szövegeket mozgó hiedelemtartalomra.<sup>58</sup>

A szóbeliség és a folklórjelenségek komplex megértéséhez Lauri Honko szerint valamennyi dimenzióra szükségünk van.<sup>59</sup> De milyen eljárások, módszerek és eszközök segítségével érhető ez el? A folklórisztika három nagy textológiai paradigmája után: 1. amikor a forma nem számított, csak a tartalom: „pre-text” 2. amikor csak a szöveg volt a kutatások középpontjában: „the text is king” 3. amikor a performansz és kontextus állt mindenek felett: „the performance is king”,<sup>60</sup> mi következik? A számítógépes folklórisztika szerint nincs más hátra: „the *data(base)* is king”!

<sup>58</sup> Pócs 2014.

<sup>59</sup> Honko 2000a: 15–35.

<sup>60</sup> Lauri Honko definiálja így a folklórisztika három nagy textológiai paradigmáját. Lásd: Honko 2000a: 5–14., 2000b: 6–18. John Foley hasonlóan határozta meg a textológiai paradigmákat részletesen tárgyalva azt, hogy az 1960–70-es évektől mely elméletek mentén gondolták újra a folklórszövegkiadások problémáit és korlátait főként a nyugat-európai és amerikai folklórisztikában. Foley három elméletet tart fontosnak: a harvardi epikakutató iskola *oral-formulaic* elméletét; a beszélés néprajza (*ethnography of speaking*) és az etnopoétikai (*ethnopoetics*) megközelítéseket; valamint a performansz kutatásokat. Foley [1995] 1997. A magyar, de sok esetben más európai folklórisztikákban is, a fenti elméletek egy-két úttörő próbálkozást leszámítva nem változtattak a folklórszövegek archiválásának és kiadásának korábbi gyakorlatán, a legtöbb európai folklórarchívum a 20. század elejének főként földrajz-történeti irányzat(ok) fénykorában, azaz az archívumok létrejöttükre kialakult archiválási rendszerben működött tovább és működik ma is. Lásd például Fredrik Skott hozzászólását a vilniusi kerekasztal-beszélgetésen a svéd archívumok kapcsán: Gunnell et al. 2013: 199–200.

## SZÁMÍTÓGÉPES FOLKLORISZTIKA: A DIGITÁLIS ADATBÁZIS MINT ÚJ TEXTUALIZÁCIÓS PARADIGMA

A folklórszövegek digitális kiadásának lehetőségével minden kétséget kizáróan egy új paradigmához érkezett el a diszciplína, mely ugyan már számtalan kísérlettel és burjánzó irodalommal rendelkezik, elméletét és módszerét illetően sok tekintetben gyerekcipőben jár még.<sup>61</sup> A *számítógépes folklorisztika* igazán kézzelfogható eredményei is csak az elmúlt pár évben jelentek meg.<sup>62</sup> A számtalan kísérlet, elméleti és módszertani megfontolás közül a következőkben csak a tanulmányom fókuszához (textualizációs eljárások, tipológiai gondolkodás és összehasonlíthatóság) szorosan köthető problémákra reflektálok.

Írásom első felében röviden összefoglaltam, hogy a textualizációs stratégiák, mint elsőrendű értelmező eljárások a ráolvasások tipologizálásában és interpretációjában (is) milyen fontos szerepet játszottak. A digitális textualizáció esetében ezzel ugyanúgy számolni kell, azonban két alapvető különbség mutatkozik meg az analóg (például kritikai kiadás) és a digitális (például tudományos adatbázis) textualizáció(ja) között. Az első, hogy a digitális adatbázisok esetében a textológiai eljárásokkal azt akarjuk, és azt lehet elérni, hogy ne pusztán az emberi gondolkodás számára, hanem a számítógépes programok által is értelmezhetők és elemezhetők legyenek az adatok. Tehát már nemcsak a kutató értelmez(het) az előtte álló információhalmazból, hanem a program is. (Ennek előnyei és következményei a folklorisztikában, csakúgy, ahogy a digitális humántudományok többi területén, egyelőre beláthatatlanok.) Ezzel összefüggő alapvető különbség, hogy míg egy kritikai könyvkiadás esetében azt láttuk, hogy az egyes textológiai eljárások nagymértékben a sajtó alá rendező(k) tudományos háttérétől, érdeklődésétől és céljaitól stb. függnék; addig a digitális textológia integrálni szeretné a korábbi paradigmák tudását és kérdésfelvetéseit.<sup>63</sup> Így nem egyetlen egy kutatási problémára koncentrálni (nem kell választania például a hagyomány fenomenológiája/történetisége és ökológiája összehasonlító dimenziók között). Célja éppen az, hogy a szöveganyag multidimenzionális textualizációjával, és ezt követően annak multimodális hálózat alapú megjelenítésével többféle problémafelvetés megválaszolását tegye lehetővé. Természetesen a digitális textológia sem mentes a kutatói prekonceptióktól, ideológiáktól és intézményektől.<sup>64</sup> Éppen ezért lényeges, hogy a társtudományok (nyelvészet, irodalomtudomány, könyvtártudomány stb.) legújabb textológiai

<sup>61</sup> A folklorisztika textualizációs eljárásainak változásában, így a textológiai paradigmaváltásokkal kapcsolatban több szerző hívja fel a figyelmet arra, hogy azok nagyrészt a szóbeliség rögzítésének és tárolásának új technikai lehetőségeiből származnak. Voigt 2006: 309–311.; Katajamäki–Lukin 2013: 11.; Frog 2013: 23. Bár folklórszövegek elemzésére számítógépes eljárásokat az 1960-es évektől végeztek (lásd: Voigt 1981), a számítógép okozta technológiai fejlődés paradigmaváltó szerepe és jelentősége csak az elmúlt 10–15 évben vált egyértelművé a világháló megjelenésével és az online adatbázisok tömeges elterjedésével.

<sup>62</sup> A számítógépes folklorisztika, mint új irányzat célkitűzéseinek programadó összefoglalása: Abello–Broadwell–Tangherlini 2012: 63.

<sup>63</sup> Tangherlini 2016: 66.

<sup>64</sup> Vö. Niles 2013b: 221.

eljárásait és elméleteit figyelembe véve, azokkal együttműködve, a folklorisztika is átgondolja és kialakítsa saját digitális textológiáját.

Hogyan valósulhatnak meg tehát az összehasonlítás dimenziói a digitális adatbázisokban, és ehhez milyen textualizációs eljárások szükségesek? Az eddig elmondottakból következik, hogy a digitális textualizációs eljárások központi problémája, egyik legfontosabb kritériuma, hogy a *számítógépes programok által is olvasható módon* rögzítse a szövegeket, ugyanis csak ezeket lesz képes majd elemezni. Ahhoz tehát, hogy a tanulmány első felében röviden felvázolt textualizációs problémák egy szöveg-folklorisztikai adatbázis számára is láthatóak maradjanak, ügyelni kell a szövegbevitel módjára, különben csak egy egyszerűsített verzió áll majd a programok rendelkezésére (amellyel többet veszítünk, mint nyerünk). A számítógépes programok által olvasható szöveg létrehozása a leghosszabb, legköltségesebb része a digitalizálási folyamatnak, azonban szinte minden lényegi kérdés itt dől el. Az időtálló, lehető legkompatibilisebb fájlformátum kiválasztása (az átjárhatóság és az összehasonlíthatóság biztosításának érdekében) alapvető kritérium.<sup>65</sup> A szövegbevitel technikai kérdéseinek eldöntése után a második legfontosabb feladat a szöveg különféle *metaadatokkal* való ellátása. Milyen külső, ugyanakkor a szöveghez tartozó lényegi adatsort szeretnénk rögzíteni az egyes szövegekhez? A digitális humántudományokon belül az eltérő diszciplináris megközelítések miatt itt keletkezik(het)nek a legnagyobb különbségek. Egy nyelvtörténeti vagy irodalomtudományi fókuszú digitális szövegkiadás számára más metaadatok rögzítése a fontos, mint egy folklorisztikai indíttatásúnak. A szövegfolklorisztikai adatbázisok alap metaadatai például a gyűjtés helye/ideje, a gyűjtő neve, az adatközlő (kora, neme, vallása, nyelve, nemzetisége, foglalkozása stb).<sup>66</sup> A földrajz-történeti módszer(ek) gondolkodási módja szerint ilyen külső metaadat lenne az adott szöveg tipológiai besorolása is. Azonban szükséges-e a típust metaadatként rögzíteni? Hogyan használják a már létező szövegfolklorisztikai adatbázisok a nemzetközi típuskatalógusokat, motívumindexeket vagyis tágabban értelmezve a földrajz-történeti módszer(ek) örökségét?

A mesekutatás kiváltságos helyzete révén (hiszen több nemzetközi katalógussal is rendelkezik) továbbra is élen jár az új folklorisztikai módszerek és eljárások tesztelésében és formálásában. Érthető módon a tudományos igényű meseadatbázisok közül többen beépítik az AaTh és az ATU típusszámokat.<sup>67</sup> Miért negligálnának, tennének félre, hagynának ki egy bizonyos szempontból jól működő, az információk gazdag tárházát

<sup>65</sup> E tanulmány keretein belül nincs mód részletesen tárgyalni a konkrét technikai problémákat. Az eddigi digitális szövegfolklorisztikai adatbázisok a különböző jelölőnyelvek közül (markup-languages) az eddigi legnépszerűbb és legidőtállóbbnak bizonyult XML-t (Extensible Markup Language) illetve a TEI (Text Encoding Initiative) standardizált fejlesztéseit használták. Lásd például Holger–Schering–Schmitt 2014. Magyar vonatkozásban lásd ehhez Csörsz Rumen István hozzászólását a 2003-as folklorétextológiai kerekasztal-beszélgetésen, ahol a közköltészeti anyag XML-alapú feldolgozásának lehetőségét körvonalazta. Barna (szerk.) 2003: 67–72.

<sup>66</sup> Tangherlini szerint a folklorisztikai „egyenlet” a kutatás kezdete óta három faktor összekötéséből és értelmezéséből áll: emberek (mesélők és kutatók), helyek (hol gyűjtötték és milyen helyekről tesznek benne említést) történetek (vagy általánosságban véve a folklór kifejezősmódja) Tangherlini 2016: 65.

<sup>67</sup> Lásd például a Christoph Schmitt vezette WossiDiA-t. Holger–Schering–Schmitt 2014: 69.; Meder 2014.; Tangherlini 2016: 66.



tartalmazó, kutatók százait és művek ezreit mozgó és orientáló tudományos teljesítményt? Ráadásul a nemzetközi mesetípusok megállapítására automatizmusokat is kifejlesztettek már, így nem feltétlenül manuális típusbesorolásról van szó, a programok elvégzik helyettünk a fáradságos, sokszor mechanikus munkát.<sup>68</sup> Ugyanakkor Theo Meder és munkatársainak több mint húsz éve zajló, a holland meseanyagot digitalizáló munkája a motívumindexek és típuskatalógusok használhatóságát tekintve minimum három szempontból megfontolandóvá teszi ennek valódi súlyát. Először is a jelenleg több mint 42 000 szöveget tartalmazó adatbázis csak kb. 60%-át tudták bármiféle mesetípusba sorolni, annak ellenére, hogy ehhez a művelethez nemcsak az AaTh és az ATU katalógusokat, hanem ezek mellé további tipológiákat is felhasználtak.<sup>69</sup> Másodszor a holland meseadatbázis kiemelt célja, hogy az összehasonlító nemzetközi kutatás eszközzé váljon. A cél elérése érdekében (látva, hogy a katalógusok nem segítenek) azonban új utakon járnak. Jelenleg a FACT (Folktale as Classifiable Texts) elnevezésű projekttel kutatásaik fókuszában olyan számítógépes eljárások fejlesztése áll, amelyek képesek megmutatni a történeteket tartalmazó motívumokat, szekvenciákat, egyéb narratív építőelemeket, ami által a programok automatikus klaszterelemzéseket végeznek el.<sup>70</sup> Harmadszor a szűken vett meseadatbázisok problémáján túllépve úgy tűnik, hogy a mondaadatbázisok, valamint a több műfajt (személyes történet, legenda, monda, mese, hiedelemszöveg stb.) integráló népi narratívumokat tartalmazó össz-adatbázisok létrehozására nagyobb az igény.<sup>71</sup> A merev műfaji határokat magunk mögött hagyva ezekben az adatbázisokban a tipológiáknak még kevésbé juthat bármilyen szerep.<sup>72</sup> Mi a megoldás akkor, ha nem áll rendelkezésre egy elfogadott tipológia, hogyan válnak mégis összehasonlíthatóvá, nemzetközi szinten átjárhatóvá a korpuszok, ha nincsenek típusok?

Az analóg szövegkiadások kapcsán már bebizonyosodott: az összehasonlíthatóságot részben a textológia határozza meg, ami nincs másként a digitális adatbázisok esetében sem. A digitális textualizációt illetően ugyanis a metaadatok és az annotálás révén válnak a korpuszok különböző szempontok szerint összehasonlíthatóvá. Minél több és minél többféle metaadatot tartalmaz egy adatbázis, annál többféle és összetettebb elemzésre nyílik lehetőség. A külső metaadatok egy részét manuálisan kell rögzíteni a textualizációs eljárás során (gyűjtő, gyűjtés helye, forrástípus stb.), azonban, ahol csak lehet, az automatizálásra kell törekedni, hiszen a kézi annotálás azon kívül, hogy rendkívül időigényes és költséges folyamat, nagyon sok hibalehetőséget rejt magában, az egyszerű elgépeléstől kezdve odáig, hogy az annotálók emberi mivoltukból fakadóan eltérő módon annotál(hat)nak.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Muiser–Theune–Meder 2012.; Meder 2014.

<sup>69</sup> Meder–Karsdorp–Nguyen–Theune–Trieschnigg–Muiser 2016: 79. 93. 3. jegyzet.

<sup>70</sup> Meder–Karsdorp–Nguyen–Theune–Trieschnigg–Muiser 2016: 79.

<sup>71</sup> Meder 2014: 126.; Meder–Karsdorp–Nguyen–Theune–Trieschnigg–Muiser 2016.

<sup>72</sup> Meder 2014: 124., Tangherlini 2013: 15–20. A tipológiák használhatóságának korlátjai ott is érezhető, ahol az adatbázis alapja egy prominens gyűjtő teljes hagyatéka, s nem egy konkrét műfaj mint például a WossiDiA: Holger–Schering–Schmitt 2014, vagy az ETKSpace és Danish Folklore Nexus: Tangherlini–Broadwell 2014.

<sup>73</sup> A manuális annotáció különféle hibatípusairól, hibaszázalékáról, és az automatikus annotáció lehetőségeiről a holland meseadatbázis kapcsán: Muiser–Theune–Meder 2012.; Meder–Karsdorp–Nguyen–Theune–Trieschnigg–Muiser 2016: 82–87.

A szövegszerű azonosságok megtalálását az adatbázisban rögzített szövegek további annotációja révén lehet elérni. Ennek két módja van a digitális humántudományi adatbázisokban: a felülről meghatározott és irányított annotáció, vagy pedig a teljesen automatizált annotáció.<sup>74</sup> A kettő közül az elsőhöz szükséges a korábbi folklorisztikai paradigmák tudása, a folklórszövegekre és műfajokra vonatkozó strukturális, tipológiai elgondolások tanulsága, hiszen az irányított annotációhoz azokat a folklorisztikai szempontból releváns tulajdonságokat és elemeket kell összegyűjteni, amelyekből korábban a kutatók a típusokat létrehozták. Ugyanakkor itt most nem cél a típus létrehozása, hiszen nem áll szándékunkban a dinamikus szöveghagyományt előre gyártott, mesterséges étikus kategóriába szorítani, hanem csak jelöljük azokat az egyszerű tulajdonságokat, amelyeket a szövegek alapvető, belső, lényegi elemeinek gondolunk. A tulajdonságok közötti hálózatos kapcsolódási pontokat, a kapcsolódási pontok sűrűségét és sokféleségét pedig majd számítógépes programok mutatják meg az adatok különféle vizualizálásával. Ebben az eljárásban tehát továbbra is a kutató határozza meg, hogy mit szeretne egy egész korpuszon belül jelölni automatizmusokkal annak érdekében, hogy az adatok összekapcsolódhassanak más adatokkal, és erre fejleszt ki különböző algoritmikus eljárásokat. A digitális humántudományokban azonban jelenleg vita tárgyát képezi, hogy mit érdemes annotálni, sőt, hogy van-e értelme annak, hiszen ha mindenki mást és máshogyan annotál bizonyos szempontból elhatárolódnak egymástól a korpuszok.<sup>75</sup> Az annotálás ellen szól az is, hogy még ez az irányított indexálási folyamat is fáradtságos és költséges, ráadásul az igazi kutatás csak az után kezdődik el, amikor az annotáció befejeződött. Martin Wynne, az oxfordi egyetem digitális humántudományi szakembere szerint ilyenkor a tulajdonképpeni adat értelmezése helyett a későbbi interpretációs lehetőségekre fókuszálunk, ezt pedig csak úgy küszöbölhetjük ki, ha a teljesen automatikus annotációhoz szükséges jobb és gyorsabb eszközök fejlesztésén dolgozunk inkább.<sup>76</sup> Ebben az esetben a programok különböző algoritmikus eljárások mentén (például: gyakoriságot és egyéb statisztikai adatokat használva; szótóvisszaállítás és kulcsszógenerálás lefuttatásával és egyéb szövegbányászati módszereket használva) indexálják a korpuszokat. Az eddigi számítógépes folklorisztikai törekvések alapján úgy tűnik, hogy mindkettőre szükség van a teljesebb elemzésekhez.<sup>77</sup> Bár az annotáció körül sok a vita, az egyértelmű, hogy a különböző adatbázisok és korpuszok között a valódi átjárás akkor valósul(hat) meg, ha az adatbázis készítői és tervezői ugyanazokat a metaadatokat annotálják, és ezen metaadatokat lehetőleg ugyanolyan rendszerben, vagy legalábbis egymással kompatibilis rendszerekben rögzítik.<sup>78</sup> Ennek segítségével tulajdonképpen az összehasonlító szövegfolklorisztikai kutatások másik nagy problémája is eltűnik, ugyanis nem kell

<sup>74</sup> Timothy R. Tangherlini felülről lefelé (*top-down approach*) és alulról felfelé (*bottom-up approach*) elnevezésű megközelítései is ezt a két típusú annotációt fedik le. Vö. Abello–Broadwell–Tangherlini 2012.

<sup>75</sup> McGann 2016.

<sup>76</sup> Lásd: Wynne 2012.

<sup>77</sup> Abello–Broadwell–Tangherlini 2012.

<sup>78</sup> A digitális humántudományokon belül számtalan kezdeményezés (például: Dublin Core Metadata Initiative: DCMI, Open Archives Initiative Protocol for Metadata Harvesting: OAI-PMH, CLARIN) van arra nézvést, hogy standardizálják ezeket a metaadatokat a csere reményében. Meder 2014: 125.



feltétlenül lefordítani a nemzeti korpuszokat egy közös nyelvre (mondjuk angolra), a programok fordítás nélkül is megtalálják az egyezéseket és kapcsolódási pontokat a metaadatok alapján. A nemzetközi sztenderdek kifejlesztése a folklorisztikában egyelőre még várat magára, habár ennek szükségességére az utóbbi időben többen is felhívták a figyelmet. Emellett a SIEF Working Group on Archives munkacsoportjának 2015-ös zágrábi munkaülésén felmerült a folklorisztikai adatbázisok metaadatainak rögzítését egységesítő vezérfonal terve is.<sup>79</sup>

A fentiekből érezhető, hogy egy folyamat kezdetén járunk csupán, azonban az összehasonlítás/összehasonlíthatóság dimenzióját tekintve már látható ennek jelentősége. A merev típuskatalogusokkal szemben a számítógépes folklorisztika a digitális textualizációval, automatikus és irányított annotációval azt a lehetőséget hordozza magában, hogy a dinamikus folklóranyagot nem a mi előre gyártott típusainknak megfelelően értelmezzük, azaz nem a kutató dönti el, hogy mi hasonló mihez, hanem a megfelelően textualizált adatokon lefuttatott programok láttatják majd a szövegek közötti bonyolult és összetett kapcsolathálót. Az anyag látens, az emberi szem számára láthatatlan összefüggéseinek különféle innovatív vizualizálásával pedig merőben új kérdések feltevésére lesz lehetőségünk.<sup>80</sup> A számítógépes folklorisztika hívószavai éppen ezért a lineáris struktúrák, hierarchikus egyirányú tipológiák és klasszifikációk helyett a *flexibilis, multimodális-hálózatok, gráf- és hipergráfrendszerek*,<sup>81</sup> amelyek kapcsolódási pontjai között könnyen lehet majd navigálni. A digitális humántudományok, így a számítógépes folklorisztika előjárói szerint mindez alapvetően változtatja majd meg és írja újra (vagy írhatja újra) a hasonlóságról alkotott elképzeléseinket és tudásunkat, azt, hogy a dolgok (például folklórszövegek) hogyan és mi módon lehetnek egyáltalán egymáshoz hasonlóak.<sup>82</sup> Így az eddigi összehasonlító dimenziókon túl egy újabb dimenzió is megnyílik.

## DIGITÁLIS RÁOLVASÁS-ADATBÁZISOK

A ráolvasáskutatásban eddig két, a kutatás számára hozzáférhető adatbázis született, ezért a következőkben azt mutatom be, hogy Sanda Golopenția román szerelmi ráolvasásokat tartalmazó adatbázisa és Jacqueline Borsje nemzetközi szómágia-adatbázisának tervezete miként él(t) az előzőekben körvonalazott új textológiai lehetőségekkel.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Például: Meder 2014: 124.; Katajamäki–Lukin 2013: 13. A SIEF Working Group on Archives célkitűzéseit lásd: <http://www.siefhome.org/wg/arch/>.

<sup>80</sup> Timothy R. Tangherlini Franco Moretti irodalmár *distant reading* (eredetileg a világirodalom tanulmányozására használt) fogalmát vezeti be a számítógépes folklorisztikai kutatásokba. A *distant reading* szerint a korábbi, kutatói szoros olvasattal szemben a számítógépes programok egy olyan tágabb/távolabbi olvasati lehetőséget teremtenek, ahol a szöveg feletti és a szöveg alatti szintekből a kutató számára másként nem észlelhető irányok, folyamatok és keretek körvonalazód(hat)nak. Vö. Tangherlini 2013: 10–11.; Abello–Broadwell–Tangherlini 2012: 62.

<sup>81</sup> Abello–Broadwell–Tangherlini 2012: 65–66.; Holger–Schering–Schmitt 2014: 72–83.

<sup>82</sup> Tangherlini 2016: 7.; Meder 2014: 126.

<sup>83</sup> Golopenția 1997.; Borsje 2011.

Golopenția, az USA-ban dolgozó frankofón nyelvészettel és irodalomtudománnyal foglalkozó kutató „Romanian Love Charm Database” címmel adott közre az interneten román szerelmi ráolvasásokat.<sup>84</sup> Ez a viszonylag korai kezdeményezés (2004 óta elérhető az adatbázis a Brown University honlapjáról) érdekes tanulságokkal szolgálhat a további elképzelések tekintetében. Az adatbázis mindössze 119 román szöveget tartalmaz, a Golopenția által sajtó alá rendezett kétnyelvű, román-angol ráolvasásgyűjtemény alapján.<sup>85</sup> Látható, hogy egy nagyon kis korpuszról van szó, ami nagyságából fakadóan eleve meggátolja azt, hogy látványos eredményeket mutasson fel. Az adatbázisban XML-fájlformátumban rögzítették és annotálták külön a szövegeket, a technikákat (azaz a rítust), azt, hogy a rítust hányszor kell ismételni, bizonyos formulákat, illetve azt is, ha egy ráolvasás nem az adatközlőtől származó direkt közlés, hanem annak másodkézből történő leírása.<sup>86</sup> Az adatbázisban lehetőség nyílik keresni beszédaktusok, mágikus cselekedetek, mágikus ellenfelek (ördög, természetfeletti általánosan, boszorkány, állat, ember stb.), mágikus segédeszközök, mágikus tárgyak, mágikus növények, mágikus szubsztanciák, az adatközlő, a funkció, a régió, és nyelv szerint. Nagy hátránya, hogy semmilyen összetett keresés nem lehetséges az adatbázison belül, az adatok vizualizációja rendkívül kezdetleges, és bár többféle aspektusból láttatja az anyagot a fenti keresési opciók segítségével, ezek tulajdonképpen Golopenția saját érdeklődése mentén létrehozott, külső kategóriák.

Jacqueline Borsje, az amszterdami egyetem vallástudósa saját kutatási területéből (középkori holland és ír ráolvasások) kiinduló, ám nemzetközi szinten elképzelt európai szómágia-adatbázisát 2011-ben megjelent tanulmányában ismertette. Borsje főként a médiumváltás okozta problémákra (valóság → kézirat → nyomtatott szöveg → digitális környezet) hívta fel a figyelmet, tehát a textualizációs folyamatok láttatására helyezte a hangsúlyt. A kézirat kontextusának és az adott ráolvasás kéziratbeli elhelyezkedésének (marginália, utolsó lap stb.) fontosságát hangsúlyozta, ezért szorgalmazta a kéziratok képének közlését. Felhívta a figyelmet arra is, hogy a korábbi kiadások sokszor „feljavították”, „kiegészítették” a szövegeket, így ugyanannak a kéziratnak eltérő nyomtatott verziói léteznek, ráadásul az eredeti kézirat már nem biztos, hogy a kutatás rendelkezésére áll.<sup>87</sup> Mindez nemcsak a középkori/kora újkori kéziratos hagyomány digitális adatbázisban való rögzítésekor felmerülő probléma, hiszen az európai folklórarchívumok nagy részének 19. századi és 20. századi eleji szöveganyaga (ekképpen a ráolvasásszövegek is) tulajdonképpen hasonlóan, különböző kéziratos és nyomtatott változatokban élnek,<sup>88</sup> melyet egy tudományos adatbázis nem törölhet el, sőt kimondottan az a kíváncsi, hogy az adatbázist használó személy legyen tisztában a szeme előtt

<sup>84</sup> <http://cds.library.brown.edu/projects/romanianCharms/> (Letöltés ideje: 2017. 06. 18.)

<sup>85</sup> Golopenția 1998.

<sup>86</sup> A jelölőnyelv szintaxisa elérhető a honlapról: <http://cds.library.brown.edu/projects/romanianCharms/tagDoc.html> (Letöltés ideje: 2017. 06. 18.)

<sup>87</sup> Borsje 2011: 131.

<sup>88</sup> A 19. századi magyar meseanyaggal kapcsolatban erre problémára Gulyás Judit hívta fel a figyelmet. Vö. Gulyás 2012: 335. Timothy R. Tangherlini Evald Tang Kristensen anyagát feldolgozó, ETKNexus elnevezésű adatbázisban közlik a terepnaplók kéziratát, és végül a publikációs végtermék is. Vö. Tangherlini–Broadwell 2014.

látható szöveg különböző textualizációs fázisaival. Míg korábbi textualizációs paradigmákban a folkloristák metadiszkurzív gyakorlataikat minél inkább próbálták eltüntetni,<sup>89</sup> addig a tudományos adatbázisok egyik kimondott célja, hogy ezeket a gyakorlatokat felfedjék, hiszen az adat értelmezéséhez nélkülözhetetlen információkról van szó. Borsje nagy hangsúlyt fektet a szövegbevitel pontosságára és módjára, viszont a folklorisztikai szempontok kevésbé érdeklik, ebből fakadóan mindez inkább tekinthető egy közös, digitális munkafelületnek, mint folklorisztikai szövegadatbázisnak. Bár a digitális környezetben való kutatói együttműködés és hálózat kétségkívül számos eredménnyel járna, a folklorisztikai digitális adatbázisok valódi potenciálját nem használja ki. Például az összehasonlíthatóságot csupán az egyes nemzeti szövegek angol mintanyagának egy közös felületről elérhető hozzáférése biztosítaná.<sup>90</sup>

### EGY LEHETSÉGES TEXTOLÓGIAI VEZÉRFONAL VÁZLATA A RÁOLVASÁSOK ANNOTÁLÁSÁHOZ

A fenti két kezdeményezés tanulságaiból is kiindulva a továbbiakban bemutatom azt a textológiai szempontrendszert és annotációs listát, melyet a ráolvasások digitális adatbázisban történő kiadása esetében fontosnak tartok megvitatni. Mindez egyelőre egy lehetséges tervezet csupán, reményeim szerint ebből a későbbiekben szakmai párbeszéd során kialakulhat egy vezérfonal, amely segítené és összehangolná a ráolvasások digitalizációjával foglalkozó kutatók munkáját annak reményében, hogy az elkészült adatbázisok az összehasonlíthatóság különböző dimenzióit egyszerre legyenek képesek megvalósítani. Bár tanulmányom kimondottan a ráolvasások kapcsán foglalkozik a textológia, tipológia, és összehasonlíthatóság problémáival, fő mondanivalója műfajtól függetlenül vonatkoztatható egyéb folklórszövegek digitális textualizációjának dilemmáira. Ahogy korábban már felhívtam a figyelmet rá, az össz-adatbázisok létrehozása sokkal fontosabb cél, mintsem a merev műfajonkénti bontás. A „Kelet-Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport keretein belül a magyar ráolvasás-adatbázis is úgy készül, hogy alapstruktúrájában megegyezik a hiedelemszöveg-adatbázissal, pontosan azért, hogy a későbbiek folyamán könnyen integrálhatóak legyenek egymásba. Az alább következő *metaadatok* egyike sem ráolvasás-specifikus, így tulajdonképpen bármely folklorisztikai adatbázis számára szinte kötelező jellegűek lehetnének.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Briggs 1993.

<sup>90</sup> Borsje 2011.

<sup>91</sup> Jonathan Roper és Tatjana Agapkina–Andrei Toporkov nemzetközi katalógus-tervezete jó kiindulópont az alap meta-adatok meghatározásában. Vö. Roper 2004: 52–89, 2005.; Agapkina–Toporkov 2013: 82. A holland meseadatbázis alap metaadatait lásd: Muiser–Theune–Medér 2012.

1. forrástípus (a. gyűjtés, gyűjtés-kézirat b. marginália, kódex, boszorkányper, világi és egyházi hatóságok feljegyzése, misszilis, babonaellenes irodalom, házi mindeneskönyvek, kincskereső varázskönyvek stb.)
2. gyűjtő/lejegyző
3. gyűjtés/lejegyzés (hely, idő)
4. adatközlő (kora, nyelve, vallása, foglalkozása, nemzetisége, tartózkodási helye)
5. a szöveg nyelve (magyar, latin, magyar-latin, halandzsa stb.)
6. a szöveg lelőhelye
7. a szöveg kiadásai
8. másodlagos irodalom

Az igazi textológiai problémák ezt követően, a konkrét szövegbevitellel kezdődnek. Az ismert folklorisztikai adatbázisok közül léteznek olyanok, amelyek konkrét kiadványokat, kiadványsorozatokat digitalizálnak.<sup>92</sup> Sok esetben nincs is más út, hiszen nem áll a kutatás rendelkezésére a helyszíni lejegyzés, korábbi tisztázati példány, kézirat, hangfelvétel stb. Ameddig a kritikai kiadások értelemszerűen a szöveggon-dozási folyamatban egységes eljárások alá vetik a szövegeket, a tudományos igényű, különféle kiadványokat vagy kéziratári anyagot magukba szippantó adatbázisok nem egységesíthetik azokat, különben további metadiszkurzív gyakorlatokat tüntetnek el. Az adatbázisokban tehát az előző textológiák törekvéseit nem szabad megsemmisíteni, minden esetben betűhív bevitelre van szükség és amennyiben több filológiai változata is létezik egy adott szövegnek, azokat is rögzíteni kell. A magyar rálvasás-adatbázis-ban például a 19. század előtti szövegek esetében minimum két filológiai változatot viszünk be: a kézirat betűhív átiratát illetve a modern kori, értelmezett átiratot.

A folklorisztika 1970-es évekbeli performatív és kontextualista fordulata óta köz-tudott, hogy a szöveg a gyűjtő és az adatközlő közös alkotása, valamint az is, hogy szükségszerű az adott folklórszöveg árnyalt kontextusban történő megörökítése az értelmezéshez, még akkor is, ha az a szöveg mesterséges gyűjtési szituációból szár-mazik. Ugyanakkor a kontextus és az interakció rögzítésének módja már kevésbé egy-értelmű és állandó probléma forrása.<sup>93</sup> Bár terjedelmi korlátok nem kötik a digitális adatbázisok készítőit, a közreadóknak mégis dönteniük kell, hogy hol húzzák meg az adott szövegek kontextusának határait. A magyar rálvasás-adatbázis esetében azt a megoldást választottuk, hogy legalább a szövegek közvetlen nyelvi *ko-textus*át rö-gzítjük, már amennyiben az elérhető. A szóbeliségben gyűjtött szöveg esetében mindez a szöveget megelőző interjúkérdéseket (hiszen nem mellékes, hogy maga a szöveg mire adott válasz) és a szöveg után közvetlenül elhangzó magyarázatokat, kiegészí-téseket jelenti. Ugyanígy járunk el kéziratós források esetében is. A szövegek tágabb kontextusa a megjegyzésbe kerül: például a gyűjtés körülményei, céljai, módjai, vagy

<sup>92</sup> Mint például a finn rúnó-adatbázis, ami a *Suomen Kansan Vanhat Runot* (SKVR), 1908–48 között megjelent 34 kötetének 27 000 oldalát dolgozza fel digitális adatbázis formában. Lásd: <http://skvr.fi/> (Letöltés ideje: 2017. 06. 18.)

<sup>93</sup> Lásd például: Fine 1984: 95.; Honko 2000a: 11–15.

a kézirat legfontosabb információi, azaz: rövid leírása, a ráolvasásszöveg elhelyezkedése a kéziratban. Ez sok esetben a szöveg elmondására vonatkozó rituális instrukció. A szövegek ko-textusainak vernakuláris terminusait (vonatkozzon az a funkció megnevezésre, vagy arra hogy mire használja/használták az adott szöveget, vagy a rítus elvégzésének módjára) az irányított annotációval kell egységesíteni.

A fenti alap metaadatsor bevitelével, illetve a ko-textus irányított annotációjával már óriásit léptünk előre a ráolvasáskutatás szempontjából: gyorsan és könnyedén váltogathatjuk a kutatás nézőpontját, megszabadulva a könyvkiadások döntéskényszerétől, bármikor pillanatok alatt létrejöhet a szöveganyag funkció/forrástípus/hely szerinti rendezése. De olyan eddig kevésbé megszokott kérdéseket is megfogalmazhatunk majd, amelyek a korábbi kiadási gyakorlatokból következően szinte teljesen hiányoztak. Például, hogy listázza és térképen ábrázolja az adatbázis azokat a szövegeket, melyek bizonyos rítusok, például vízvetés vagy köpés kíséretében történnek, vagy listázza a szöveganyag émiikus fogalomhasználatát, vagy vesse össze azt a kutatói kategóriákkal. Az adatbázis kialakításakor biztosítani kell az összetett keresés lehetőségét.

A szövegek közötti azonosságok megtalálásához a korábban bemutatott további irányított vagy teljesen automatizált annotációra van szükség. Az alábbi irányított annotációs listát nagymértékben inspirálta Pócs Éva magyar ráolvasásokra létrehozott multidimenzionális tipológiája, valamint a tanulmány első felében bemutatott nemzetközi szakirodalom tipológiai, strukturális eredményei.

1.	Performativitás – (beszédaktusok): kijelentés, tagadás, kívánság, kényszerítés, parancs, átok, fenyegetés, szidás, ima, könyörgés, elküldés, számolás, felsorolás stb.
2.	Strukturális tulajdonságok: hasonlat, ellentét, lehetetlen feltétel, láncszerkezet stb.
3.	Epikus jelenet: cselekmény, szereplők, a szereplők funkciói a cselekményben (rontó – gyógyító – segítő – mediátor)
4.	Kanonikus szöveg (ima, himnusz, vagy ezek töredéke)

Szöveg tartalmára vonatkozóan:

5.	Helyek/helyszínek: senkiföldje, hegy, folyó, erdő, szikla, menny, menyek kapuja, pokol, Názáret, Paradicsom, Jordán, szent kert, vad, ember nem lakta hely stb.
6.	Növények: bazsalikom, mogorófavessző stb.
7.	Tárgyak-elemek: kereszt, szent gyertya, Jézus öt sebe stb.
8.	Állandósult formulák: „ahol a kutyák nem ugatnak”, „ahol az emberek kenyeret nem sütnék” stb.

9. Állatok: kutya, kakas stb.
10. Színek: vörös, fekete stb.
11. Számok: 3, 7, 77, 9 stb.
12. Idő: péntek, szombat, este, reggel stb.
13. Feje tetejére állított világ: tabuszavak

A fentiek mindegyike szövegbányászati eszközök alkalmazásával (standardizálás, lemmatizálás, szótövezés stb.) automatizálható, tehát nem kell tartani többmillió szöveg aprólékos manuális annotálásától, hanem meg kell tanítani a programokat ezeknek a felismerésére és automatikus indexálására.<sup>94</sup> Az összehasonlítás új dimenzióját, a teljesen automatizált annotálást csak akkor lehet elvégezni, ha már jelentős mennyiségű szövegbevitellel rendelkezik egy adatbázis, így annak eredményeit nem lehet egyelőre elképzelni.

Azonban az már most látszik, hogy a digitális szövegfolklorisztikai adatbázisok számos, a tanulmány elején felvetett probléma megoldására olyan eszközt kínálnak, amelyek újszerűen és könnyedén megoldják azokat. Általuk például valóra válhat a földrajz-történeti irányzat álma, több millió ráolvasásszöveg térbeli/időbeli elhelyezése térképen vizualizálva, ugyanakkor ehhez nem kell a sokat kritizált merev típusokban gondolkodni, sőt még fordítani sem szükséges feltétlenül egy közös nyelvre. Különböző adatbázisok és korpuszok jövőbeli egymásba integrálásával (a ráolvasások esetében például imák, vallásos ponyvák, hiedelemszövegek) pedig létrehozhatók lesznek az adatok mély értelmezéséhez szükséges sűrű korpuszok.

## KONKLÚZIÓ (HELYETT)

Összhangolni a különböző pályázati pénzekből, egyéni vállalkozásokból, intézményi digitalizálási projektekből származó célkitűzéseket, eljárásokat és technikákat legalább olyan utópisztikus gondolatnak és vállalkozásnak tűnhet, mint a nemzetközi típuskatalógus elkészítése. Ennek ellenére azt gondolom, hogy a folklorisztikai textológia digitális korszakában a textualizációs alapelvek megvitatása elsődrendű és elodázhatatlan problémája a szaktudománynak, így a ráolvasáskutatásnak is. Amíg a 20. század elején a – kor technikai lehetőségeinek megfelelően – egy nemzetközi típuskatalógus katalizátorként beindíthatta a kutatásokat, ugyanezt ma, a 21. század folklorisztikájában egy nemzetközi szakértőkből álló csapat (ChCh&Ch) által jól átgondolt, a digitális

<sup>94</sup> Erről lásd bővebben: Tikk 2007.; Muiser–Theune–Meder 2012.; Jockers–Underwood 2016.



kiadások eljárásait egységesítő, textológiai útmutatóval lehet(ne) elérni. A fenti lista éppen ezért csupán egy első, problémafelvető vázlata kíván lenni azon folklorisztikai és általános textológiai szempontból releváns tulajdonságoknak, melyekre a ráolvasások adatbázisban történő rögzítésekor véleményem szerint figyelniünk kell(ene).

Az adatbázis önmagában természetesen nem old meg minden folklorisztikai problémát,<sup>95</sup> az új technológia, eljárás és elmélet legalább annyi hiányt, problémát szül és kérdést hagy majd megválaszolatlanul, mint ahányra válaszolt. Mindez azonban az eljövendő paradigma problémája, a jelenben egy multidimenzionális, digitális szövegalkészítés új interpretációk és elemzések számára nyitja meg az utat, amelynek révén a folklórszövegek, ráolvasások bonyolult és komplex jelenségének megértéséhez juthatunk közelebb.

---

<sup>95</sup> „Practicing computational humanities only makes sense if we develop questions that computers are better able to answer than are researchers.” Meder–Karsdorp–Nguyen–Theune–Trieschnigg–Muiser 2016: 93.

1. figyelek: a *gyékény*; *kópárna* típus néhány példája (lásd bővebben Pócs 2014: 895–914.)

1. <i>Mellfűjás: gyógylás</i>	2. <i>Gyógylás</i>	3. <i>Kelés ellen</i>	4. <i>Pókohvar ellen</i>	5. <i>Imádkozás mellfűjásra</i>
<p>A beteg háromszor mondja:</p> <p>Mikor Krisztus Urunk Szent Péterrel a földön járt, möntek egy szőgen embőrhön, szállást kérék. A gazda ajálta, hogy ad, de az asszon ajálta is, nem is. Az asszony gyékényt terített, és követ tött a feje alá. Jézus azé szépen nyugodott, Szen Pétor is. Ezuán éccaka elkezdött [az asszonynak] a mellye fájni. Főkeletk korán Jézus Pétorrel elmöntek. Mikó möntek ed darabon, aszondta Pétor: „Uram, Teremőm! Gyógyítsd mög annak az asszonnak a mellyit! Látd, hogy egész éccaka járjagott!” – „Nem, Pétor, hogy szenvedőm!” Mőgen elmöntek ed darabon, aszondja Pétor: „Uram, Teremőm! Gyógyítsd mög annak az asszonnak a mellyit! Látd, hogy egész éccaka járjagott!” Akkor aszondta Jézus: „Pétor, eredi vissza. Mondjad neki:</p> <p>Engődelmes gazda, engedetlen gazdasszon. Gyékényig, kópárna, Isten monda szö.”<sup>97</sup></p> <p>Azonnal mögért a fájdalom.</p> <p>Három Miatyánk, három Üdvözleg.<sup>98</sup></p>	<p>Istennek mondom parancsolatjából, az te szent hatalmaddal, Szentháromság Uristen. Elindula Urunk Jézus Krisztus egy zsidó városban, vete önéki egy zsidó leány kővankost, gyékénylepedőt, mint Urunk Jézus Krisztus nem maradtatott kővankoson, gyékénylepedőn, úgy ne maradhasson keserves fájdalom az csontjaid vagy más tagaidban!</p> <p>Azuán pedig a Miatyánkat is el kell mondaní.</p> <p>Anno 1752. die 3. Junii coram figura iuris praedeductam orationem recitavit, et quod contra morbos ea usa fuerit, fatebatur: tendebuit [---] licere super infirmum iam susurando, sed cupienti etiam clara voce recitavit. A gentrice didicit hanc orationem, qua [?]ta.<sup>99</sup></p>	<p>Az Atyának, Fiúnak, Szentlélek Uristen nevébe kőrszóltek sémminek. Gyékény-áka, Kópárna, Krisztusnak tükös lepedője, Sajtalan kásája. Krisztus mondása: Műljon el a támadás! Atyaisten, oszlassd el! Fiúisten, mulassd el! Szentlélek Uristen, vidd el!<sup>98</sup></p>	<p>Mikor az Úr Jézus itt ezen a földön járt, utazott. Bemént egy jámbor gazdához, Haragos gazdasszonyhoz szállást kéri. Adott neki szállást gyékényponyván még kővankoson. Mint hogy az Úr Jézus ezén a gyékényponyván és kővankoson helyit nem találta, Ugy itt ez a fájdalom pokolkelet pókohvar Vagy akármit fele támadás itt, ebben a testbe Helyit né tanálja! Ménjen le a föld alá fájdalom! Oszlassa el az Atyaisten! Oszlassa el a Fiúisten! Oszlassa el a Szentháromság Egyisten! Ménjen le a föld alá fájdalom!<sup>99</sup></p>	<p>Kópárna, gyékényágy, Sajtalan kása. Jóakarati embőr, Rossz szándékú asszony, Az Isten szava, mondása, Ez legyen a csőcsfájások Orvossága.</p> <p>Valaki szállást kért. Aszonták, engedjék be éjszakára. Aszontá az asszony: nem kő, vagyunk itt ölegem. Ne engedjük be! Ó, asszonya, hát majdsak valahun macsaritunk neki egy kis helyet, leazítsál ide. Tödd le a gyékényt, osz rá egy párnát vagy valamit. Osztan leött egy gyékent, osztan a feje alá egy tegát tött az embőrek. Asz azé van ez az imádság.<sup>100</sup></p>

<sup>96</sup> Egyházaskér, Kálmány Lajos közlése 1891. Pócs 2014: 896.<sup>97</sup> Pócs, Borszér Gergelyné Csapó Katalin pere, 1752. Ilyefalvi 2014: 203–204.<sup>98</sup> Szőreg, Polner Zoltán gyűjtése, 1977. Pócs 2014: 907.<sup>99</sup> Királyhegyes, Polner Zoltán gyűjtése, 1976. Pócs 2014: 900.<sup>100</sup> Tápé, Polner Zoltán gyűjtése, 1973. Pócs 2014: 907–908.

2. függelék: a gyékényágy, kópárna motívum megjelenése további típusokban

1. Igézet gyógyítása	2. Ficam, rándulás gyógyítása	3. Igézet gyógyítása
<p>Vizet vetnek:</p> <p>Víz ojsa a szemet, szén ojsa az ígizetet és mindenféle betegséget! Menj ki: igizet, ennek a Jánosnak a fejéből, testjéből, hogy Krisztus urunk nem nyugodt kópárnán gyékényágyban!</p> <p>Mondja háromszor, s aztán abban a vízben mossa meg a fejét:</p> <p>Kék szem, sárga szem, fekete szem megszerte, s megszerette, boldogságos Szűz Mária hozd meg! Megigézte férfi állat, megigézte fehérnépállat, kék szemű, fekete szemű. Kérem a boldogságos Szűz Máriát, tiltsa el az én fejemből, az én veremből, tagjaimból! Menjenek ki a határba, azokat a nagy fákat, azokat a hasogassák, azokat nyilallassák! Az én testem maradjon tisztán, mint ahogy az Isten adta világra!<sup>101</sup></p>	<p>Elindula Urunk Jézus Jerikóból Jenuzsálembe. Általment köhídon, ő lován, ő szamarán. Haragos gazdasszony, jámbor gazdjája, gyékényágy, kópárnia, kőkenyere, fakése, ez az Isten mondása: „Ezen Jóság semmi ízébe, tagjába ficemlős vagy nyílamlás meg ne maradhasson, hús húshoz, csont csonthoz, tag taghoz, in intoz, vér vértőz, ér érthöz.” Krisztus Jézusnak maga szájából származott szent igék által gyógyuljon meg!<sup>102</sup></p>	<p>Elindulának hetvenhétféle ígézetek: kék szemű, fekete szemű, sárga szemű emberek. Szem megszerzte, szem megszerzte, szem megigézte. En is tiltom tűzzel-vassal és ezen három imádsággal, hogy úgy megvigasztalassék, mint Krisztus Urunk megvigasztalta a boldogságos Szűz Máriát a Jordán vízből. En is tiltom tűzzel-vassal, hogy úgy meg ne nyugodjék, mint Krisztus Urunk meg nem nyugodott a gyékényágyon és a kópárnán.  Miatyink: második és harmadik ismétléskor Údvözlégy és Hísekegy is.<sup>103</sup></p>
<p>XI. AZ OKOZÓK MEGNEVEZÉSE + ÓHAI, PARANCs, FOHÁSZ, ÁLDÁS, ÁTOK (SZEMVERÉS GYÓGYÍTÁSA)</p> <p>11. Az okozók megnevezése + fohász, áldás, hivatkozás: Szűz Mária</p>	<p>XII. MEGBOTLÓ LÓ/SZAMÁR (2. MERSEBURGI RAOLVASÁS)</p> <p>2. Jézus szamarháton/óhátón – ő maga gyógyít</p>	<p>XIII. A SZENT ÉS A GONOSZ TALÁLKOZÁSA (BEGEGNÜNGSSEGEN)</p> <p>1. A gonosz vándorol</p>

<sup>101</sup> Lujzikalagor, Bosnyák Sándor gyűjtése, 1980. Pócs 2014: 660–661.

<sup>102</sup> Kiskunfélegyháza, Szilády Aron közlése, 1893. Pócs 2014: 698.

<sup>103</sup> Csikszentdomokos, Székely László gyűjtése, 1943. Pócs 2014: 721.

## Irodalom

- ABELLO, James – BROADWELL, Peter – TANGHERLINI, Timothy R.  
2012 Computational Folkloristics. *Communications of the ACM* 55.(7). 60–70.
- AGAPKINA, Tatiana. A. – LEVSKIEVSKAJA, Elena E. – TOPORKOV, Andrei L.  
2003 *Polesskije zagovory zapisah v 1970–1990–h. gg.* Moskva: Indrik.
- AGAPKINA, Tatiana – TOPORKOV, Andrei L.  
2013 Charm Indexes: Problems and Perspectives. In Kapáló, James A. – Pócs, Éva – Ryan, William F. (szerk.): *The Power of Words. Studies on Charms and Charming in Europe.* 71–99. Budapest: CEU Press.
- ANTTONEN, Pertti  
2013 Lost in Intersemiotic Translation? The Problem of Context in Folk Narratives in the Archive. In Amundsen, Arne Bugge (szerk.): *ARV. Nordic Year Book of Folklore.* 69. 153–170.
- BARNA Gábor (szerk.)  
2003 *Történeti források és jelenkori folklórszövegek lejegyzésének, átírásának és kiadásának kérdései.* Szeged: SzTE Néprajzi–Kulturális Antropológiai Tanszék.
- BORSJE, Jacqueline  
2011 Digitizing Irish and Dutch Charms. In Mikhailova, Tatyana A.–Roper, Jonathan–Toporkov, Andrei L.–Nikolayev, Dmitri S. (szerk.): *Oral Charms in Structural and Comparative Light.* 128–137. Moscow: PROBEL.
- BOZÓKY, Edina  
2003 *Charmes et prières apotropaïques.* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 86.) Brepols: Turnhout.
- BRAEKMANN, Willy Louis  
1997 *Middeleeuwse witte en zwarte magie in het Nederlands taalgebied: gecommentarieerd compendium van incantamenta tot einde 16de eeuw.* (Reeks VI.) Gent: Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde.
- BRIGGS, Charles L.  
1993 Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. *The Journal of American Folklore* 106. (422). 387–434.
- DÉGH Linda  
1986 Introduction: Special Double Issue. The Comparative Method in Folklore. *Journal of Folklore Research* 23. (2–3). 77–85.
- EBERMANN, Oskar  
1903 *Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt.* (Palaestra XXIV.) Berlin: Mayer und Müller.
- FINE, Elizabeth C.  
1984 *The Folklore Text: From Performance to Print.* Bloomington: Indiana University Press.
- FOLEY, John Miles  
1997 [1995] Folk Literature. In Greetham, D. C. (szerk.): *Scholarly Editing: A Guide to Research.* 600–626. New York: The Modern Language Association of America.

## FROG

- 2013 Revisiting the Historical-Geographic Method(s). *RMN Newsletter* 7. *Special issue: Limited Sources, Boundless Possibilities Textual Scholarship and the Challenges of Oral and Written Texts*. 18–34.

## GAY, David E.

- 2000 Inventing the Text: A Critique of Folklore Editing. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 14. 98–117.

## GOLOPENȚIA, Sanda

- 1997 Mapping a Network of Semiotic Systems: The Romanian Love Charms Database. *Semiotica* 114. (1–2). 41–66.
- 1998 *Desire Machines: a Romanian Love Charms Database*. Bucharest: The Publishing House of the Romanian Cultural Foundation.
- 2004 Towards a Typology of Romanian Love Charms. In Roper, Jonathan (szerk.): *Charms and Charming in Europe*. 145–187. Hampshire–New York: Palgrave Macmillan.

## GUNNELL, Terry et alii

- 2013 Discussion. Why Should Folklore Students Study “Dead” Legends? (A Round-Table Discussion Held at the 16<sup>th</sup> Congress of the International Society for Folk Narrative Research, in Vilnius, Lithuania, 29<sup>th</sup> June 2013.) In Amundsen, Arne Bugge (szerk.): *ARV. Nordic Year Book of Folklore*. 69. 171–209.

## GULYÁS Judit

- 2012 A magyar történeti mesekutatás. *Ethnographia* 123. 317–343.

## HATTYUFFY Dezső

- 1891 Két régi babona. *Századok* 25. (6). 501–504.

## HwdA: HOFFMANN-KRAYER, Eduard – BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hanns (szerk.)

- 1927–42 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 1–10. Berlin–Leipzig: W. de Gruyter.

## HONKO, Lauri

- 1986 Types of Comparison and Forms of Variation. *Journal of Folklore Research* 23. (2–3). *Special Double Issue: The Comparative Method in Folklore*. 105–124.
- 2000a Text as Process and Practice: The Textualization of Oral Epics. In Honko, Lauri (szerk.): *The Textualization of Oral Epics*. 3–56. The Hague: Mouton.
- 2000b Thick Corpus, Organic Variation: an Introduction. In Honko, Lauri (szerk.): *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. (Studia Fennica Folkloristica 7.) 3–28. Helsinki: Finnish Literature Society.

## HOLGER, Meyer – SCHMITT, Christoph – JANSSEN, Stefanie – SCHERING, Alf-Christian (szerk.)

- 2014 *Corpora ethnographica online: Strategien der Digitalisierung kultureller Archive und ihrer Präsentation im Internet*. (Rostocker Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 5). Münster: Waxmann.

## HOLGER, Meyer – SCHERING, Alf-Christian – SCHMITT, Christoph

- 2014 WossiDiA – The Digital Wossidlo Archive. In Holger, Meyer – Schmitt, Christoph – Janssen, Stefanie – Schering, Alf-Christian (szerk.): *Corpora ethnographica online: Strategien der Digitalisierung kultureller Archive und ihrer Präsentation im Internet*. 61–85. (Rostocker Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte 5.). Münster: Waxmann.

HOLZMANN, Verena

- 2001 „*Ich beswer dich wurm und wyrmin...*” *Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen*. Bern: Peter Lang.

ILYEFALVI Emese

- 2014 Bevezető. In Ilyefalvi Emese (s.a.r.): *Ráolvasások. Gyűjtemény a történeti forrásokból (1488–1850)*. 11–37. Budapest: Balassi Kiadó.

ILYEFALVI Emese (s.a.r.)

- 2014 *Ráolvasások. Gyűjtemény a történeti forrásokból 1488–1850*. (A magyar folklór szövegvilága 2/B) Budapest: Balassi Kiadó.

JOCKERS, Matthew L. – UNDERWOOD, Ted

- 2016 Text Mining and the Humanities. In Schreibman, Susan–Siemens, Raymond George–Unsworth, John (szerk.): *A New Companion to Digital Humanities*. (Revised edition) (Blackwell Companions to Literature and Culture) 291–306. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell.

KAPALÓ, James Alexander – PÓCS, Éva – RYAN, William (szerk.)

- 2013 *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe*. Budapest: Central European University Press.

KAPALÓ, James Alexander

- 2011a Genre and Authority in the Genesis of Charm and Prayer. *Incantatio* 1. (1). 79–101.  
2011b *Text, Context and Performance: Gagauz Folk Religion in Discourse and Practice*. (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 135.) Leiden–Boston: Brill.

KATAJAMÄKI, Sakari – LUKIN, Karina

- 2013 Textual Trails from Oral to Written Sources: An Introduction. *RMN Newsletter* 7. *Special issue: Limited Sources, Boundless Possibilities Textual Scholarship and the Challenges of Oral and Written Texts*. 8–17.

KLJAUS, Vladimir

- 2009 On Systematizing the Narrative Elements of Slavic Charms. In Roper, Jonathan (szerk.): *Charm, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic*. 71–86. Hampshire–New York: Palgrave Macmillan.

KÕIVA, Mare

- 2011 *Eesti loitsud*. Tartu: Pegasus.

KUZNETSOVA, Ekaterina – TOPORKOV, Andrei

- 2012 Conference Report. „Oral Charms In Structural And Comparative Light”. International Conference at the Russian State University for the Humanities and at the Russian Academy of Sciences. *Incantatio* 2. (1). 118–128.

LANDGRAF Ildikó

- 2006 Archívumon innen, katalóguson túl. Többletek és hiányok a mai magyar történeti mondatutatók műfajelméleti és rendszerezési kérdéseiben. In Hoppál Mihály – Vargyas Gábor (szerk.): *Ethno-lore* XXIII. 27–40.

LECOUTEUX, Claude

- 1996 *Charmes, Conjurations et Bénédictiones – Lexique et formules*. Paris: Honoré Champion.



NILES, John D.

2013a Orality. In Fraistat, Neil–Flanders, Julia (szerk.): *The Cambridge Companion to Textual Scholarship*. (Cambridge Companions to Literature) 215–223. Cambridge: Cambridge University Press.

2013b From Word to Print – and Beyond. *Western Folklore* 72. (3–4). 229–251.

MCGANN, Jerome J.

2016 Marking Texts of Many Dimensions. In Schreibman, Susan – Siemens-Raymond George – Unsworth, John (eds.): *A New Companion to Digital Humanities*. (Revised edition) (Blackwell Companions to Literature and Culture.) 358–376. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell.

2014 *A New Republic of Letters: Memory and Scholarship in the Age of Digital Reproduction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

MEDER, Theo

2014 The Folktale Database as a Digital Heritage Archive and as a Research Instrument. In HOLGER, Meyer–SCHMITT, Christoph – JANSSEN, Stefanie – SCHERING, Alf-Christian (szerk.): *Corpora ethnographica online: Strategien der Digitalisierung kultureller Archive und ihrer Präsentation im Internet*. (Rostocker Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte 5.) 119–129. Münster: Waxmann.

MEDER, Theo – KARSDORP, Folgert – NGUYEN, Dong – THEUNE, Mariët – TRIESCHNIGG, Dolf – MUISER, Iwe Everhardus Christiaan

2016 Automatic Enrichment and Classification of Folktales in the Dutch Folktale Database. *Journal of American Folklore* 129. (511). 78–96.

MUISER, Iwe Everhardus Christiaan–THEUNE, Mariët–MEDER, Theo

2012 Cleaning up and Standardizing a Folktale Corpus for Humanities Research. In Mambrini, Francesco – Passarotti, Marco – Sporleder, Caroline (szerk.): *Proceedings of the Second Workshop on Annotation of Corpora for Research in the Humanities (ACRH2)* 63–74. Lisboa: Edições Colibri.

OHRT, Ferdinand

1936a Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde* 35. 49–58.

1936b Segen. In Hoffman-Krayer, Eduard – Bächtold-Stäubli, Hanns (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VII. 1582–1620. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

1938 *Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte*. (Historisk-filologiske Meddelelser XXV. 1.) København: Levin & Munksgaard.

OLSAN, Lea

2004 Charms in Medieval Memory. In Roper, Jonathan (szerk.): *Charms and Charming in Europe*. 59–88. Hampshire–New York: Palgrave Macmillan.

PÓCS Éva

2014 Bevezető. In Pócs Éva (s.a.r.): *Ráolvasások. Gyűjtemény a legújabb korból (1851–2012)*. (A magyar folklór szövegvilága 2/A) 13–42. Budapest: Balassi Kiadó.

PÓCS Éva (s.a.r.)

2014 *Ráolvasások. Gyűjtemény a legújabb korból (1851–2012)*. (A magyar folklór szövegvilága 2/A) Budapest: Balassi Kiadó.

ROPER, Jonathan

2004 Typologising English Charms. In Roper, Jonathan (szerk.): *Charms and Charming in Europe*. 128–144. Hampshire–New York: Palgrave Macmillan.

2005 *English Verbal Charms*. (Folklore Fellows' Communications 288.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

ROPER, Jonathan (szerk.)

2004 *Charms and Charming in Europe*. Hampshire–New York: Palgrave Macmillan.

2009 *Charm, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic*. Hampshire–New York: Palgrave Macmillan.

SEBEOK, A. Thomas

1974 Charms. In Sebeok, A. Thomas: *Structure and Texture: Selected Essays in Cheremis Verbal Art*. (De proprietatibus litterarum Ser. practica) 14–41. Mouton: The Hague.

SIKALA, Anna-Leena

1986 Variation in the Incantation and Mythical Thinking: The Scope of Comparative Research. *Journal of Folklore Research* 23. (2–3). 187–204.

SCHULZ, Monika

2003 *Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

STIUBHART, Domhnall Uilleam

2013 The Making of a Charm Collector. Alexander Carmichael in Uist, from 1864 to 1882. In Kaplós, James A. – Pócs, Éva – Ryan, William F. (szerk.): *The Power of Words. Studies on Charms and Charming in Europe*. 27–70. Budapest: CEU Press.

SZILÁGYI Márton

2014 *Textológia, filológia, értelmezés*. In Czifra Mariann–Szilágyi Márton (szerk.): *Textológia, filológia, értelmezés: klasszikus magyar irodalom*. (Csokonai könyvtár: Bibliotheca Studiorum Litterarium 55.) 15–25. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.

TAKÁCS György

2015 *Elindula boldogságos szép Szűz Mária. Ráolvasók a régi Csikszékéről*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae X.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

TANGHERLINI, Timothy R.

2013 The Folklore Macroscope. *Western Folklore* 72. (1). 7–27.

2016 Big Folklore: A Special Issue on Computational Folkloristics. *Journal of American Folklore* 129. (511). 5–13.

TANGHERLINI, Timothy R. – BROADWELL, Peter M.

2014 Sites of (re)Collection: Creating the Danish Folklore Nexus. *Journal of Folklore Research* 51. (2). 223–247.

TIMOTIN, Emanuela

2010 *Descântecele manuscrise românești (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*. Bukarest: Editura Academiei Române.

TIKK Domonkos (szerk.)

2007 *Szövegbányászat*. Budapest: Typotex.

TOPORKOV, Andrei L.

- 2005 *Zagovory v russkoj rukopisnoj tradicii XV–XIX vv: istorija, simbolika, poëtika*. Tradicionnaja duchovnaja kul'tura slavjan: Sovremennye issledovanija. Moskva: Izdat.  
 2010 *Russkije zagovory iz rukopisnyh istočnikov XVI–pervoi poloviny XIX. vv. Istoriya, simbolika, poëtika*. Moskva: Indrik.

VAITKEVIČIENĖ, Daiva

- 2008 *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės. Lithuanian Verbal Healing Charms*. Vilnius: Lietuvių Literatūros ir Tautosakas Institutas.

VARGHA Katalin

- 2016 A digitális folklorisztika felé. Egy új kulcsszó és háttere a nemzetközi kutatásban. *Ethnographia*. 127. 624–637.

VIRTANEN, Leea

- 1993 Is the Comparative Method Out of Date? In Michael Chesnutt (szerk.): *Telling Reality. Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek*. 255–272. Copenhagen & Turku: Department of Folklore, University of Copenhagen.

VOIGT Vilmos

- 1981 Computertechnik und -analyse. In Ranke, Kurt (szerk.): *Enzyklopädie des Märchens Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. 3. kötet. 111–123. Berlin–New York: Walter de Gruyter.  
 2004 A magyar folklór textológia helyzete és új távlatai. *Irodalomtörténet* 85. 356–366.  
 2006 The Theory of Database in Folk Narrative Studies. *Fabula* 47. 308–318.

VOIGT Vilmos–BALOGH Lajos

- 1974 *A népköltési (folklór) alkotások kritikai kiadásának szabályzata*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

WOLF-KNUTS, Ulrika

- 2000 On the History of Comparison in Folklore Studies. In Honko, Lauri (szerk.): *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. 254–283. (Studia Fennica Folkloristica 7.) Helsinki: Finnish Literature Society.

WYNNE, Martin

- 2012 Do We Need Annotated Corpora in the Era of the Data Deluge? (Keynote abstract.) In Mambrini, Francesco–Passarotti, Marco–Sporleder, Caroline (szerk.): *Proceedings of the Second Workshop on Annotation of Corpora for Research in the Humanities (ACRH2)* 1–2. Lisboa: Edições Colibri.

*Ilyefalvi Emese*

PhD-jelölt (ELTE BTK, Irodalomtudományi Doktori Iskola, Magyar és Összehasonlító Folklorisztika Doktori Program), tudományos segédmunkatárs (MTA BTK Néprajztudományi Intézet, „Kelet-Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport)

e-mail: mseilyefalvi@gmail.com

tel.: +36303013052

Emese Ilyefalvi

**Textualisation strategies, typological experiments and digital databases:  
The future of comparative studies of folklore texts in the mirror of incantations**

The author in the first part of her article presents in what way the textological features of the genre of incantation and the (often implicitly ) posed questions of the researchers behind the publications of incantations have influenced the mode of classic editions of texts, primarily the typological issues, and in what way all these factors determine interpretative possibilities. Then, along the dimensions of comparability defined by Lauri Honko (phenomenology of tradition, the historicity of tradition, and ecology of tradition), she summarizes recent endeavours of systematisation within incantation studies and points out the fallacies and shortcomings of typologies, drawing attention to the fundamentally incommensurable nature of the various approaches. In the second part of the article the author, briefly presenting the responses given by computational folkloristics to the problems of textology, typology and comparatism, comes to the conclusion that instead of national and international incantation catalogues, the elaboration of an international guide to textology standardizing the textualisation techniques of digital editions of incantations would be a more important milestone for comparative studies. To facilitate this objective the author presents a set of multidimensional textological features for digital databases of verbal charms (subject to further discussions).

## **Communitasok és versengő diskurzusok a gyimesből induló pünkösdi gyalogos zarándoklaton**

A 2011 és 2015 között a Gyimesközéplektről (*Lunca de Jos*, Hargita megye, Románia) induló csíksomlyói gyalogos zarándoklatokat vizsgáltam.<sup>1</sup> Arra voltam kíváncsi, hogy az egyes helyi plébániai közösségekhez, településekhez tartozó zarándokok és az ideiglenesen hozzájuk csatlakozó emberek, a magyarországi turisták és zarándokok csoportjai, milyen motivációkkal indulnak el, és hogyan viselkednek, mit csinálnak a közel nyolcórás út alatt. Az is érdekelt, hogy a résztvevők, milyen élményekkel gazdagodnak és hogyan interpretálják az élményeiket.<sup>2</sup> A zarándoklatotok alatt versengő diskurzusok kialakulását tapasztaltam. Különösképpen azzal kapcsolatban merültek fel félretérések és viták, hogy mi is a zarándoklat *hiteles* célja, motivációja, és hogyan is viselkedik egy *igazi zarándok*. Vallásos indítékok és közösségi, illetve turisztikai jellegű szempontok egyaránt felszínre kerültek. A parázs viták mellett láttam törekvéseket a konfliktusok elsimítására is, továbbá a zarándoklat alatti és a zarándoklatot követő interjúmban a zarándokok közötti egység, az összetartozás megélésének interpretációi is előkerültek. Beszélgetőtársaim hasonló liturgikus nyelvi kifejezések, panelmondatok segítségével beszéltek az imák, énekek erejéről, a kegyelem, a hála szerepéről és a megtapasztalt spirituális segítségről (*Isten, Jézus Szűzanya*) és emberi segítségekről is. Mindehhez hozzátartozik, hogy megfigyeléseim szerint a zarándokok motivációja, viselkedése és maguk a zarándokélmények is folyamatosan változtak és átalakultak a zarándoklat során. Az elsősorban vallásos motivációval érkező zarándokok gyakran bonyolódnak hosszú beszélgetésekbe és akár közös italozásokba a hosszú út alatt. A 2013-as csíksomlyói zarándoklat alatt láttam egy idős férfit alkoholt fogyasztani és jóízűt beszélgetni a zarándokmenetben, és láttam azt is, ahogy ugyanez a férfi néhány órával később zokogva törölgette a könnyeit, amint felért a *csíksomlyói Szűzanyához*. Ugyanakkor a zarándoklatot közösségi alkalomként, kirándulásként eltervezőket is gyakran elragadta valamiféle vallásos élmény; ettől kezdve már elsősorban a *Szűzanyával* kívántak találkozni és csak arra vágytak, hogy bűneik megbocsátassanak és hitükben megerősödjenek.

<sup>1</sup> Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közöség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

<sup>2</sup> A csíksomlyói zarándoklatok vizsgálata a gyimesi ünnepekkel kapcsolatos néprajzi, kulturális antropológiai kutatásaimhoz kapcsolódik, 2011 és 2016 között összesen hat hónapot töltöttem terepen. A terepmunkáim során elsősorban a római katolikus ünnepekkel foglalkoztam, továbbá a megélt, átélt ünnepi élményekből kiindulva figyeltem a helyi ortodox egyházak ünnepszervezésére, és a hívőszavaikban nem kimondottan „vallásos” tartalmú, hanem gazdasági vagy éppen politikai természetű közösségi eseményekre, illetve a turistáknak szervezett ünnepi alkalmakra is. Vizsgálatom fókuszában az *ünnepek – az ünnepszervezés kulturális arculata*, az ünnep(lés) során *színpadra vitt társadalom* struktúrája és a résztvevők, ünneplők által megélt, elbeszélte élmények állnak.

Írásom központi kérdései a zarándoklatok során fellépő versengő diskurzusok, konfliktusok és az alkalmi egységek közötti ellentmondásokkal kapcsolatosak: 1. Vajon mi lehet az oka annak, hogy a résztvevők ugyanazt a zarándokutat különbözőképpen élik meg és értelmezik? Eltérően viselkednek és eltérő élményekkel gazdagodnak? 2. Mi az oka a hasonló vonásoknak? 3. Mivel magyarázható, hogy a zarándokélmény nem egy konstans állapot, s nem azonos az otthonból a szent helyre való eljutás élményével?<sup>3</sup>

E fenti kérdésekkel a hazai néprajztudomány még nem, illetve csupán érintőlegesen foglalkozott: A zarándokok heterogén és dinamikusan változó motivációi és élményei, a magyarországi és a helyi zarándokok közötti kulturális interakciók, félreértések helyzetei, a magyarországi turisták és a gyimesiek egymásról alkotott percepcióinak működései együttesen nem képezték a vizsgálatok tárgyát. Elsősorban a búcsújárás mai és történeti formái, a zarándokok motiváció és mindezek változásai álltak az elemzések központjában.<sup>4</sup> A fenti kérdéscsoportot megbontva a zarándoklattal foglalkozó nemzetközi antropológiai irodalomban is csak részleges válaszokhoz juthatunk. Így például John Eade és Michael J. Sallnow a különbségeket és félreértéseket a zarándoklattal kapcsolatos nyilvános reprezentációkhoz, tudásokhoz kötik. A zarándoklatot olyan kulturális terméknek tekintik, amelyet komplex (vallási, politikai és gazdasági) hatalmi diskurzusok formálnak.<sup>5</sup> A zarándokcsoportok ideiglenes egyenlőségét, a közösségi összetartozás érzését Victor Turner a zarándokok találkozásai során fellépő speciális csoportdinamikával, a *communitas* fogalmával magyarázza.<sup>6</sup> Kiyomi Doi a zarándoklat során fellépő egyéb körülményekkel (például fáradtság, időjárási körülmények, éhség stb.) igazolja a zarándokok személyes zarándokélményeinek szituatív változását és átalakulását.<sup>7</sup> Mindegyik megközelítés megszívlelendő, ugyanakkor önmagában kevésbé alkalmazható. Victor Turner, John Eade és Michael J. Sallnow megfigyeléseiket a vallásos tevékenységek teljes rituális idejére vonatkoztatják, vagyis egy kissé statikus és hegemonikus „vagy-vagy” választ nyújtanak.<sup>8</sup> Nem magyarázzák a zarándoklatok komplex és szituatív tapasztalatait és élményeit. Kiyomi Doi elmélete sokkal dinamikusabb elemzésre ad lehetőséget ő azonban nem foglalkozik a zarándokok interakcióiból, megfigyeléseiből és tapasztalataiból adódó konfliktusokkal és félreértésekkel, sem az alkalmi *communitas*okkal, pedig mindezek szintén lényegesek a jelen dolgozat kérdésfeltevése szempontjából. A fenti szerzők munkái mellett részleges megoldásokat kínálnak még Csíkszentmihályi Mihály *flow* ('áramlat')<sup>9</sup> és Émile

<sup>3</sup> Az élményeket elsősorban az elmondott narratívumok szintjén vizsgálom, a külső megfigyelőként is rögzíthető viselkedést és a személyesebb, átélt élményeket külön kategóriaként kezelem.

<sup>4</sup> Tánczos Vilmos és Vass Erika a zarándoklatokat *rituális drámaként* közelítette meg (Tánczos 1995: 53–59.; Vass 2010), Mohay Tamás elsősorban a búcsú eredettörténetét és a búcsús hagyomány megalkotásának folyamatait vizsgálta (lásd Mohay 1997; 2000; 2009). Vörös Gabriellát a magyarországi zarándok motivációi érdekelték, kimutatta, hogy elsősorban a nemzeti közösség és az egzotikum élményét keresik (Vörös 2005. 69–83).

<sup>5</sup> Lásd Eade–Sallnow 1991; 2000: 9.

<sup>6</sup> Lásd Turner–Turner 1978.

<sup>7</sup> Vö. Doi 2011: 271–285.

<sup>8</sup> Lásd Strathern 1992; Bender 2001.

<sup>9</sup> Csíkszentmihályi 1997.



Durkheim *kollektív pezség*<sup>10</sup> fogalmai is, amelyek a turneri *communitas* koncepcióhoz hasonlatosan a közösségi összetartozás gyorsan elillanó érzését próbálják értelmezni. Míg Csíkszentmihályi úgy véli, hogy a *flow*-t elsősorban a résztvevők közösen végzett tevékenységei váltják ki – annyira feloldódnak egy tevékenységben, hogy minden más eltörlődik mellette,<sup>11</sup> addig Durkheim szerint a *kollektív pezség* akkor léphet fel, amikor a viselkedési szokások és normák némiképp összezavarodnak.<sup>12</sup> Ez utóbbi megállapítás különösen hasznos számunkra, mivel egyszerre magyarázza a különféle konfliktusokat és az azokat feloldó alkalmi egyetértéseket, egységeket is. Míg Turnernél a *communitas* az újszerű és ideiglenes közösségi struktúrát jelöli, addig a *flow* és a *kollektív pezség* kifejezések magát az élményt és a „közösségi élet bizonyos fokú intenzitását”-t írják le. A fenti gondolatokat egymáshoz közelítve már elindulhatunk egy olyan értelmező ösvényen, amely elvezet a feltett kérdések megválaszolásáig: ezek szerint a zarándokok *motivációit*, *viselkedését* és *élményeit* befolyásolhatják, meghatározhatják a különféle előzetes tudások, továbbá a zarándoklat valós idejének kontextuális körülményei (például találkozások, interakciók és fizikai, pszichológiai faktorok, közös tevékenységek, valamint a zarándokok eltérő viselkedései) is.<sup>13</sup>

A következőkben kiindulásként számba veszem azokat a különféle nyilvános diskurzusokat, amelyek hatással lehetnek a zarándokok előzetes elképzeléseire és motivációira. Ezek után bemutatom a zarándokok előzetes motivációit és elvárásait, kihangsúlyozva a hasonlóságokat és különbségeket. Megvizsgálom, hogy a tudás közreadásának különféle formái valóban befolyásolják-e a résztvevői motivációkat és elképzeléseket. Ezt követően bepillantunk majd a zarándoklatok „valós” idejébe, és megvizsgálom, hogy a zarándokok hogyan is viselkednek a zarándokút során, hogyan és milyen tényezők hatására változnak a tapasztalataik, hogyan azonosítják be, és hogyan interpretálják saját maguk, illetve mások cselekedeteit, s milyen azonosságokhoz és milyen különbségekhez vezet mindez.

## A ZARÁNDOKOK MOTIVÁCIÓIT BEFOLYÁSOLÓ NYILVÁNOS DISKURZUSOK ÉS HÁTTÉRTUDÁSOK

Elsőként azokról a nyilvános diskurzusokról lesz szó, amelyek hatással lehetnek a résztvevők motivációira és ezáltal látens módon hozzájárulhatnak az átélt és interpretált élmények létrejöttéhez is. Elsősorban a turistaipar, az egyházak, továbbá a „titkos tudásokkal rendelkező” specialisták által termelt tudásokról és elképzelésekről van szó, amelyeket különféle írásos produktumok (turistakiadványok, plakátok, újságcikkek) és szóbeli megnyilatkozások (előadások, prédikációk) tesznek elérhetővé. Ezek a diskurzusok számos explicit és implicit kifejezéssel utalnak a csíksomlyói gyalogos zarándoklat

<sup>10</sup> Durkheim 2003: 250.

<sup>11</sup> Csíkszentmihályi 1997: 11.

<sup>12</sup> Durkheim 2003: 250.

<sup>13</sup> Mindezt az élményekkel foglalkozó legújabb antropológia szakirodalom is hangsúlyozza: az előzetes meghatározottság és utólagos értelmezés mellett érvelnek (vö. Mattingly 1998: 32.; Asprent-Taves 2016).

legitim és illegitim céljaira. A legsűrűbb és felülreprezentált kifejezések többek között: a *jó zárándok* – *rossz zárándok*, *turista*; a *szabadság* és a *kontroll* nyelvi képei.

A magyarországiak élményfelfogását nagyban befolyásolják a különféle médiумok, helyi és nem helyi *kulturális brókerek*,<sup>14</sup> vendéglátók és turisták által közvetített Gyimes-képek illetve a gyimesi ember-képek, amelyek immáron több évtizede cirkulálnak, és újabb meg újabb elemekkel, motívumokkal bővülnek. Eade és Sallnow szerint már önmagában az is konfliktusokat okozhat, hogy amíg a zárándokhelyek fizikai valósága ugyanaz marad, időről időre változik azon szereplők köre, akik felhasználják, és újra kialakítják a helyek markereit, ezáltal a jelentéssel telített helyekkel kapcsolatban ellentmondásos narratívákat is termelnek.<sup>15</sup> Lássunk példákat ezekre a különféle narratívákra! Itt elsősorban olyan oppozíciós párokról van szó, amelyekben Gyimes gyakran szembekerül a máshonnan érkező (turisták, idegenek, magyarországiak) otthonával, s annak civilizációs és kulturális sajátosságaival. A hívószavak között szerepel az *autentikusság*, *hitelesség*, *autentikus kultúra/hagyományok*, a *régiség*, *egyszerűség*, *természetközelség*, *erős társadalmi kapcsolatok*, *bizalom*, a *vallásosság*, a *mélyseges hit* mindent átjáró képze és a *szabadság* is. A *szabadságnak* kétféle, egymással ellentétes, külső, nem gyimesi értelmezéséről tudunk. Az első a szabadságot a korlátozások, megszorítások nélküli szabadságként értelmezi: azt a személyt tekinti szabadnak, aki tökéletes harmóniában van a saját kultúrájával, természeti környezetével. Számos Gyimest felkereső turista szerint a gyimesi ember ilyen. A másik értelmezés a szabadságot egyfajta irreleváns vagy inkább negatív fogalomnak tekinti. Eszerint: míg a modern, városi társadalmak lakói megkérdőjelezik a kulturális szokásokat, addig Gyimesben a (jól működő) helyi kulturális szokások szabályozzák a mindennapi életet (illem, tisztelet, viselkedési morál). Gyimes idealizált képével szembeállítva gyakran kerülnek megszövegezésre a modern világ civilizációs válságai, az elvesztett/elvesztetett értékek, a gyenge emberi kapcsolatok, az a természet és kultúra közötti kapcsolat elvesztése, a civilizáció korlátai. A statikusabb, felületesebb Gyimes-képekkel szemben *civilizatorikus*, a változást, elmúlást regisztráló és egyben megállítani kívánó diskurzusok is gyakran hangzanak el a régóta Gyimest járó turisták, utazók vendégek körében. Többször megtapasztaltam, hogy a Gyimest jól ismerő, a völgyben házat vásárolt vagy évtizedek óta a térségbe visszajáró *idegenek* megpróbálják visszaforgatni az idő kerekét. Számon kérik a helyiektől az egykori viselet, a régi szokások, a régiesebb nyelvhasználat hiányát, a *természet és ember* megbomló egyensúlyát (például az illegális fakitermelés kapcsán), megszólják a fiatalokat divatosabb öltözködésükért, újabb viselkedésmintáikért és – ami esetünkben különösen fontos – az egykori hagyományos zárándoklatok átalakulásáért is. A magyarországi vendégekkel gyakran érintkező gyimesiek jól ismerik ezeket a róluk szóló, helyi kultúrájukkal kapcsolatos diskurzusokat és többféleképpen viszonyulnak hozzájuk. A számukra elfogadható (például a turizmus szempontjából hasznos) elemeket beleépítik helyi, kulturális identitásuk támpillérei közé; beleillesztik a Gyimesről szóló nyilvános reprezentációk soraiba.

<sup>14</sup> Olyan turisták vendéglátásával és programszervezésével foglalkozó szakemberek és laikusok, akik a turisták számára közvetítik a *helyi kultúrát* (Smith 2001).

<sup>15</sup> Vö. Eade–Sallnow 1991.

Ugyanakkor alkalmanként, személyesebb helyzetekben cáfolni is próbálják ezeket a túlzó, archaizáló általánosításokat, mi szerint például Gyimesben sem jár mindenki szekérrel, nem mindenki él szimbiózisban a természettel, vagy igenis, ők is elvágynak a nagyvárosokba, messzire, Magyarországra, illetve Nyugatra. Megint máskor észlelik, regisztrálják a modernizáció negatív aspektusait is, és egyfajta civilizációs kritikát fogalmaznak meg. Az újabb turistakiadványok hatására a Gyimesbe érkező turisták, zarándokok jelentősebb csoportjai már kimondottan a mindennapi, autentikus helyzeteket, beszélgetéseket keresik. A nekik szóló programok, megvendéglések mellett próbálnak a „turistaösvényekről letérve” autentikusabbnak ítélt élmények nyomába szegődni, misét hallgatni, együtt kaszálni, *takarni* a helyiekkel, közösen ünnepelni (például szilveszterezni) vagy éppen „hagyományosnak” ítélt módon, gyalog menni a csíksomlyói búcsúba. Három, viszonylag jól ismert turisztikai brosúrából, illetve útikönyvből idézek. Az első egy 2006-os budakeszi fotókiállítás kísérőszövegeként került fel az internetre, s azóta számos más portálon is idéznek a tartalmából:

Minden Pünkösdőn a gyimesi csángók, ha esik, ha fűj, akármilyen idő van, jeget is hozhat, gyalog mennek Csíksomlyóra, mert meghallgatják a világ legnehezebb Szűz Máriájának, Babba Máriának a csendes anyai szavát. Mennek, és Pünkösöd fölszabadítja őket, Pünkösöd, a Szentlélek eljövetele, szabaddá teszi őket, ebben az össze-visszakötözött világban.<sup>16</sup>

A második szöveg, a *Csillagösvény Utazási Iroda* 2014-es gyimesi pünkösdi ajánlata „a szívünknek legkedvesebb vidék, a gyimesi csángók földjének felfedezését”, „a hegyek zamatát, és a vadítóan friss levegőt” ígéri. A szervezett úti program szerint a turisták fakultatív módon választhatják a helyi csoportokkal (keresztaljakkal<sup>17</sup>) közösen végzett csíksomlyói zarándoklatot.

E túrán az igazi Gyimessel, a hagyományait hétköznapi életük során megélő, vendégszerető csángókkal és történelmi vidékükkel ismerkedünk. Közben élvezzük a házas ízeiket, bennük a hegyek zamatával, és a vadítóan friss levegőt. Nehéz lesz hazajönni [...] A Búcsúba (fakultatív nap, ki is hagyható) mehetünk busszal, vagy gyalogosan is, a helyi keresztaljakkal közösen (35 km-es túra).<sup>18</sup>

A harmadik szöveg: a 2005-ben, a Helikon Kiadó gondozásában megjelent *Erdély csodái* című ismertető kötet sorai a zarándokélmény formálódási folyamatait írják le.

Hogy a minden év pünkösdjén a világból Csíksomlyóra zarándokoló félmillió magyarból vajon hányat vezérel vallásos áhitat és hányat az etnikai közösséghez tartozás tudata, nem tudom. Az azonban bizonyos, hogy aki ellátogat a somlyói búcsúba, s megpillantja a zarándokok folyóként hömpölygő tömegét, földes szekérutakon, rétek és szántások ösvényein

<sup>16</sup> [http://www.mundo.hu/fotogr\\_csiksomlyo.htm](http://www.mundo.hu/fotogr_csiksomlyo.htm) (letöltés: 2016. 08. 22.)

<sup>17</sup> Az egyes plébániai közösségek zarándokcsoportjai.

<sup>18</sup> <https://mbasic.facebook.com/csillagosvenyen/photos/a.144637598982648.28666.144633762316365/499634703482934/?type=1&p=30> (letöltés: 2016. 08. 22.)

előmlő patakjait, majd fent a zöld nyeregben, az erdők alatt együtt éneklí a többi ötszázezerrel a székeltek fohászát – „Ne hagyd el veszni Erdélyt Istenünk!” –, azt akkor hatalmába keríti a vallásos és nemzeti érzés áhítata, ha csak egyszerű kíváncsisággal érkezett.<sup>19</sup>

A vallási és nemzeti összetartozás átélésének emelkedett pillanatait dicsőítő szöveg szerint a zárandokélmény szempontjából irreleváns a motiváció, mert a zárandoklat kontextusai, eseményei, az érintetlen természeti környezet látványa és az együtténeklés rítusa kiváltja a vallásos és nemzeti áhítatot, az összetartozás élményét (*communitast* hoz létre).

A gyimesi zárandokok autentikusság-reprezentációjához a búcsút immáron 1993 óta évről-évre közvetítő *Duna Televízió* is hozzájárul. A *Duna TV* a gyimesi csoportok állandó búcsús helyszínén állítja föl a kameráját, így gyakran megtörténik, hogy közvetítése során a népviseletes, hagyományörző gyimesi magyarokat mutatja be, mintha ez lenne az általános viselet a jelenlevők körében. 2002-ben Budapesten, az *Uránia Nemzeti Filmszínházban* nyilvánosan is közvetítettek a szombati csíksomlyói szentmiséről. A program péntek este kezdődött, amikor is az érdeklődők Gyimesről és Csíksomlyóról szóló filmek, dokumentumfilmek nézésével „virraszthatták” át az éjszakát.

A gyimesiek gyalogos zárandoklatának mélyen vallásos és szabályozott előírásait már a pünkösdi búcsús programok részletesebb leírásai is említik. Számos formában (például nyomtatott plakát, internetes turista-portálok) rendelnek elvárásokat és legitimnek vélt célkitűzéseket, motivációkat a csíksomlyói gyalogos zárandoklatokhoz. Így például a pünkösdi ünnepek<sup>20</sup> hivatalos programja a következőket hirdeti, a megfogalmazásban egy gyimesi pap szavait közvetítve:

Csíksomlyó szent volt az őseink számára. A 234 év óta létező plébániánk hívei mindig örömmel, meghatódottsággal mentek haza Csíksomlyóra, a csíksomlyói Segítő Szűzanyához. [...] Örömmel a lelkében térhet vissza otthonába a zárandok nép, amelynek áldozata és öröme érthetetlen a kívülállók számára, mert sajátos és egyedi titkot hord a lelkében az Isten vándora. Mindenkit megkérünk, kapcsolódjon be az imádságba. Ez a menet egy liturgikus menet, olyan mintha a templomban lennénk, Isten templomában. Italozásnak, cigarettázásnak, oda nem illő tréfálkozásnak, beszédnek, hangoskodásnak a menetben egyáltalán nincs helye. Zárandoklat közben lehet a lelkiatyáknál szentgyónást végezni.<sup>21</sup>

Ebben a szövegben több fontos intencióra és megszívlelendő előírásra bukkanhatunk: elsőként leszögezi a búcsú ősiséget és szentségét, majd hangsúlyozásra kerül, hogy a búcsú célja a Szűzanya felkeresése. Elhangzik az is, hogy csupán a helyi vallásos emberek érthetik meg a búcsú igazi titkait és örömét, az igazi motiváció feltárása, megértése egy máshonnan érkező számára lehetetlen. Tehát a zárandoklathoz hozzá-

<sup>19</sup> Száraz–Tóth 2004: 186.

<sup>20</sup> Beleértve a csíksomlyói búcsút megelőző és követő gyimesi programokat, így például a gyimesbükki pünkösdvasárnapi búcsú programját.

<sup>21</sup> Forrás: pl. [http://www.budakeszikultura.hu/UserFiles/Gyimesbukk\\_punkosd2016.pdf](http://www.budakeszikultura.hu/UserFiles/Gyimesbukk_punkosd2016.pdf) (letöltés: 2016.10.11); <http://www.romkat.ro/hu/content/unnepegsorozat-punkosdkor-gyimesbukkben-kontumacban> (letöltés: 2016. 10. 11.)

rendelődik egy ösztönös, „benszülött” helyi tudás, és az élmény átélésének képessége, amelynek a kívülről jött zárandokok és turisták csupán megfigyelői, szemlélői lehetnek. Számukra – de implicite a gyimesiek számára is – rögzítődnek a hivatalos, autentikus viselkedés ismérvei: a zárandoklat alatt nincs helye italozásnak, dohányzásnak, illetlen beszédnek és hangoskodásnak.

Most lássuk a gyimesiek háttértudásait befolyásoló helyi diskurzusokat is! Elsősorban a helyi egyház által forgalmazott, illetve a helyi kollektív emlékezet által fenntartott *tudásokról* és különféle véleményekről lesz szó. Az első szöveg 2011-ben hangzott el a gyimesközéploki „megállói” *plébániatemplomban*. A helyi pap a csíksomlyói búcsút megelőző este, amikor is a Gyimes több településéről útra kelt zárandokok megérkeztek a másnapi indulás helyszínére, szentmise keretében megáldotta a búcsúsokat és felhívta a figyelmet a zárandoklat legfontosabb intenciójára: a hit megerősítésére és tanúságtételére:

Kedves híveim! Isten hozott benneteket! Holnap, reggel négy órakor együtt indulunk a csíksomlyói útra. Kérjük a Boldogságos Szűz Máriát, hogy áldjon meg bennünket ezen alkalommal is, hogy hitünkben megerősödve, életünkről tanúságot téve. Bár a lobogók már többször meg voltak áldva, megáldom a lobogókat és kereszteteket. Ez az áldás is erősítsen bennünket azok a jelképek, a szent kereszt, a kereszten függő Jézus Krisztus, a lobogón a jelképek! [...] <sup>22</sup>

„Vigyáznunk kell évről-évre, hogy zárandokbatyunkat nehogyan akár észrevétlenül is turistacsomagra cseréljük!” – hangzott el a 2015-ös gyimesbükki, pünkösdszombat napján a búcsú prédikációjában. A gyimesi származású szónok a csíksomlyói zárandoklat jó, megfelelő, illetve káros intencióira és tetteire hívta fel a figyelmet. A *zárandok–turista* tengely értelmezéséhez röviden szólok a gyimesiek turista-értelmezéseiről is, mert elég vegyes és heterogén képről van szó. A gyimesi vendéglátó családok körében a turistának, vendégnek többféle kategóriája ismeretes. A turista jelenthet barátot, utazót, átutazót, szórakozni vágyó vagy éppen tudásra szomjazó idegent, de felszínes kalandort is. Lehet magyarországi idegen, aki ismerős a nemzeti azonosulás szólaival és lehet mélyen vallásos, távoli „Krisztusban szeretett testvér” is, szintén erős közösségi dimenziókkal. Tehát a turistának lehetnek olyan aspektusai, amelyek nem feltétlenül választhatók le a zárandok jelentéstartományairól. *Zárandokturista*, *zárandokturizmus*, használják a gyimesiek és a turisták is az átmenetet, átfedést érzékeltetve és vállalva. <sup>23</sup> 2014-ben egy másik gyimesi plébános a gyimesközéploki Szent Antal búcsú ünnepi prédikációjában szintén hosszasan ecsetelte a csíksomlyói zárandoklat legautentikusabb céljait: kiemelte, hogy szerinte a zárandokoknak a Szűz Máriával való találkozás reményében kellene útra kelniük. A nemes célt példázva egy tízéves

<sup>22</sup> 2011, Gyimesközéplók.

<sup>23</sup> A zárandoklatok nem vallásos vonatkozásainak hangsúlyozása nem újdonság, számos vallásantropológus és vallásszociológus is felhívta már arra a figyelmet, hogy a zárandokok nem feltétlenül csak vallásos okokból indulnak útnak és a turistáknak is lehetnek vallásos motivációi és a turizmus és zárandoklat közötti határok nem kifejezetten élesek (lásd Badone–Roseman 2004; Digance 2006; Sepp 2012: 323).

gyimesbükki kislány történetét osztotta meg a hallgatósággal, aki a saját bevallása szerint azért nem fáradt el a gyalogos zarándoklat alatt, mert a csíksomlyói Szűzanyához igyekezett. Erős vallásos motivációja „szent tekintetében” is tükröződött. A prédikáció részlete:

Nem is olyan régen, amikor a gyimesbükki keresztaljjával elindultunk a csíksomlyói búcsú felé, egy kilenc-tíz éves kislányra lettem figyelmes, aki népviseletben mellettem jött, s amikor Csíksomlyóra értem megkérdeztem tőle, hogy nem fáradtál el? S a kislány gyönyörű szemeivel, nyugodtan mondhatjuk, hogy szent tekintetével rám nézett, s így válaszolt: – „Papbácsi, hogyan fáradhattam volna el, amikor én a csíksomlyói Szűzanyához megyek!”<sup>24</sup>

A vallásos motivációk és tettek hangsúlyozását, illetve a profánabb úti célok elutasítását a helyi egyház által forgalmazott, zarándokélménnyel kapcsolatos idealizált elvárásnak tekinthetjük. Röviden kitérek egy olyan profánabb történetre is, amely a zarándoklat vallásos motivációinak kiemelése mellett az emberi kapcsolatok és érzelmek megélésének fontosságát is hangsúlyozza. A gyimesiek kommunikatív emlékezete őriz egy olyan helyi eseménysort, amelynek résztvevői, az egymástól elválasztott szerelmesek, csak a búcsú, különösképpen a csíksomlyói búcsú alkalmával tudtak egymással találkozni. A történet szerint a szerelmesek kézen fogva mentek a tömegben és senkivel sem törődve, csak magukkal voltak elfoglalva. Ugyanakkor a *kézfogáson* és imádságok közötti *csendes beszélgetés*en kívül semmi kivetnivaló nem volt a két fiatal viselkedésében. Mindehhez kapcsolódik a *szabadság* megélésének a vágya is. A fiatalok szabadságkonceptiója a búcsú vonatkozásában leginkább a szülői kontroll alóli kikerülést jelenti. A szabadságnak amúgy is van egy, munka és házastárs nélküli kötetlenséggel kapcsolatos vonatkozása.

Esküt tesznek elsősorban a szeretetre, de ugyanakkor az áldozatra is. Mert hamarosan megszűnik a fiatalkor, a szabadsága, s vállaljátok a családi élet, a családi életnek az örömeit, de ugyanakkor a keresztényt is. És azt akarjátok, hogy mindenáron boldogok legyetek, mindnyájan mi is azt szeretnénk, hogy ti boldogok legyetek. Ennek a boldogságnak egy az alapja, a szeretet.<sup>25</sup>

A szabadságvágygal kapcsolatos elképzelések háttérében történeti-politikai síkon kialakult reprezentációkkal is számolnunk kell. A gyimesiek alapvetően az 1990-es első szabad pünkösdi búcsúra vezetik vissza a szabadság, a szabad gyülekezés eszméjét, a rendszerváltás alapjaiban változtatta meg a gyalogos zarándoklat jelentésmezőjét: a szabadság és búcsú kapcsolata része a zarándoklattal kapcsolatos egyházi és világi diskurzusoknak, a szabadság politikailag-történetileg árnyalt eszméjét leginkább idősebb és középkorú zarándokok említik. Másrészt a szabadság fogalma erősen rokonítható az ünnep fogalmával, amelynek egyaránt vannak vallásos és rekreációs vonatkozásai. Az ünnepnapot alapvetően a vakációval, pihenőnappal illetve a pihe-

<sup>24</sup> Férfi (pap), 2014, Gyimesközéplak.

<sup>25</sup> Férfi (pap), Gyimesfelsőlok, 2007, egyházi esküvői prédikáció.



nőnap adta szabadsággal azonosítják a gyimesiek,<sup>26</sup> a helyi egyház értelmezésében az ünnep szabadsága egyfajta korlátozott szabadságot jelent.

## A GYIMESI ÉS MAGYARORSZÁGI ZARÁNDOKOK ELŐZETES MOTIVÁCIÓI

Most lássuk, hogy az előzőekben bemutatott különféle diskurzusoknak, háttértudásoknak megfelelően hogyan is alakulnak a zarándok és turisták motivációi. A gyimesi zarándokok különböző okokból választják a gyalogos utat a kényelmesebb autós vagy vonatút helyett. Míg a résztvevők egy része a hit megerősítésén, megélésén munkálkodik, mások közösségi találkozási alkalomként, túraként, beszédalkalomként, kirándulásként, esetenként „élő turista-bemutatóként” tekintenek az útra. A fiatal iskolások számára az út gyakran egy hasznos, vallásos közös programot jelent, egyben lehetőséget a beszélgetésekre, a találkozásokra. Több fiatal beszélgetőtársam hangsúlyozta, hogy a zarándoklat a szülői felügyelet alóli ideiglenes felszabadulás reményével is kecsegtetett számára, nyolc felhőtlen órát ígért a barátok társaságában. Másrészt a zarándokúton való részvétel egyfajta presztízsértékkel is bír, az erőnlét, bátorság és kitartás tanúbizonysága is lehet. A felnőttek számára is egyfajta tanúságtétel a közösség és Isten felé, emellett azonban a zarándoklat az elképzelések szintjén élményeket is ígér. A gyimesiek számos praktikát ismernek azzal kapcsolatban is, hogyan lehet megelőzni az esetleges izomlázat és izomhúzódásokat, hogyan lehet könnyebbé tenni az utat. A hit, az ima erejét, továbbá a különféle cukorkák izomlazító hatását is sorolják. Gyimesi beszélgetőtársaim nagy része azokat az utakat nevezi igazán jó zarándoklatoknak, amelyek során a *jó barátok* társaságban tölthették el az időt: ha beszédesebb ismerőseik, barátaik velük voltak, könnyebbnek tűntek a terhek, gyorsabban telt az idő is. De sokak számára fontos motiváció a teljes búcsú elnyerésének óhaja is. Mint mondják, „örökké valamilyen szándékra” – az egészségért, a gyermekek sikerességéért, az üdvösségért, a békéért is – zarándokolnak. A vallásos motivációk, a hit megerősítése, a Szűzanyával való találkozás vágya azonban profánabb elképzeléseikkel, – így például a barátaikkal, szerelmükkel való kellemes időtöltés reményével – is keveredik. Mindez jól beleilleszkedik a fentebb bemutatott különféle, zarándoklattal kapcsolatos egyházi és mindennapi diskurzusokba. A markánsabb közös tényezők mellett partikulárisabb és személyesebb indítékok is fellelhetők. Tudok olyan zarándokokról is, akik azért indultak el gyalogosan a búcsúba, mert vezekelni szerettek volna valamilyen normasértő viselkedésük miatt, mint például házasságon kívüli szexuális együttlét, vadházasság. Fiatal párok gyermekáldás reményében is vállalnak zarándoklatot. Néha a gyalogos zarándoklatot választják azok a fiatalok is,

<sup>26</sup> Érdekes párhuzam Alexandra Tătăran romániai Naszódon és Râșcan románok között végzett vásárnappal kapcsolatos kutatása. Tătăran a vasárnapot mint a Szűzanyával azonosítható, megszemélyesített, szent napot lényegében a román etnológiai irodalom által forgalmazott absztrakciónak titulálja. A nap Tătăran meglátása szerint inkább viseli magán a pihenés, szórakozás jegyeit, az idősök körében pedig a miséken való részvételt is jelenti (Tătăran 2009: 108–109).

akik a búcsú után *gyűriúváltásra*, eljegyzésre készülnek a csíksomlyói kegytemplom Mária-szobrának lábai előtt. (Megjegyzem, az eljegyzésnek ezt a formáját akkor is megvalósíthatják, ha nem gyalog, hanem autóval indulnak útra.<sup>27</sup>)

Tapasztalataim szerint a gyimesi keresztaljakhoz csatlakozó magyarországi résztvevők többsége olyan kirándulásként viszonyul a gyalogos zárandoklathoz, amelynek során betekinhetnek a gyimesiek archaikus kultúrájának egy szegmensébe, mások intencióik szerint vallásos zárandokútra indultak. A csíksomlyói zárandoklaton résztvevő magyarországiak elsősorban azért választják a gyalogos utat, mert valami rendkívülit, autentikusat kívánnak megtapasztalni. Az *érintetlen tájat* és a *legvallásosabb, legautentikusabb magyarokkal* való együttlét élményét ígérik a különféle prospektusok és egyéb reprezentációk. A vallásos élményre szomjazó turisták éppen ezért egyfajta spirituális vezetőként tekintenek a gyimesiekre, és egyben életmódtanácsokat is óhajtanak tőlük: a csíksomlyói búcsún való részvétel és a gyimesieknél eltöltött idő azért is fontos, mert „lelkierőt” és „értéket” nyerhetnek. Mindebben különös jelentőséggel bír a közösségélmény megtapasztalásának a vágya is.

#### AZ ÁTÉLT ÉS ELMONDOTT ZARÁNDOKÉLMÉNYEK – ALKALMI COMMUNITASOK ÉS VERSENGŐ DISKURZUSOK

A következőkben megvizsgálom, hogy a különféle, vallásos és profán intenciókkal útrakelő zárandokok hogyan is viselkednek a zárandokút során. Hogyan befolyásolják zárandoktapasztalataikat az út alatti interakciók, találkozások, beszélgetések és az egyéb körülmények; továbbá hogy milyen azonosságokhoz és különbségekhez vezet mindez.

Valahányszor részt vettem a csíksomlyói zárandoklatokon, minden alkalommal reggel, fél négy körül indultunk el hidegségi ismerőseimmel a gyimesközéploki, megállói találkozóhelyre, ahonnan 4 órakor kezdte meg a közel negyven kilométeres zárandokútját a hidegségi és a gyimesközéploki keresztalja, majd Gyimesfelsőlokon a gyimesbükki és gyimesfelsőloki csoportokkal kiegészülve folytattuk az utat (külön kisebb csoportnak tekintik a megállói és a komjátpataki zárandokokat is). A menet élén mindig férfiak és legények vitték a feszületet, a csengettyűket, és a kisebb-nagyobb bordó lobogókat. Utánuk mentek a lányok és az asszonyok kisebb méretű fehér zászlókkal. Útközben cserélődtek a lobogókat vivő személyek. A zárandokmenetet fiatal lovas legények és szekerek is kísérték, kisebb furgonok szállították a résztvevők csomagjait. A megterhelőbb hegyi utakon a lobogók és a kereszték is felkerültek a gépjárművekre. A gyimesi zárandokcsoportok a feszületeket és a lobogókat az útmenti keresztelnél és templomoknál háromszor, a haranglábnál egyszer hajtják meg, a kereszték és lobogók meghajtásával köszöntik egymást az út alatt, illetve a búcsú helyszínén találkozó zárandokcsoportok is. (1. kép)

A zárandoklat során az emberek négyfős, esetenként két-, három-, illetve ötfős sorokban haladtak, az egyes sorok patakonként, településrészenként illetve baráti köröként szerveződtek. A csoportok kialakítása, átrendeződése belső, személyes indo-

<sup>27</sup> Lásd Balatonyi 2011; 2012.



1. kép. Gyimesi zárandokcsoportok találkozása. (Balatonyi Judit felvétele, 2011.)

kokkal és közösségi szempontokkal is magyarázható.<sup>28</sup> A gyimesi zárandokok esetében a szomszédok és a családok haladtak négyfős sorokban egymás mellett, de a cél nem az volt, hogy a kezdeti struktúrát megtartsák a zárandoklat végéig, hanem, hogy minél több emberrel, a számukra fontos emberekkel egy rövid ideig együtt haladjanak, beszélgessenek, pletykáljanak, vagy legalább köszönjenek egymásnak. 2014-ben a mellettem gyalogló három 18 éves lánya zárandoklat alatt körülbelül tizenötször váltott pozíciót. Egyenként, alkalmanként csoportosan, megkeresték osztálytársaikat, barátaikat, akik saját szomszédságuk, vagy családjuk köreiből haladtak. Megkeresték a más, gyimesi *keresztalj*ban haladó rokonaikat, keresztszüleiket, unokatestvéreiket is. Gyakran előfordult az is, hogy az újonnan kialakult kiscsoportok együtt váltottak pozíciót és haladtak előre, vagy lemaradtak és a *keresztalj* végén, esetleg egy másik településcsoport tagjaihoz csapódtak. Megkeresték egymást a szerelmespárok is, ha nem egy közös sorban indultak útnak. A gyimesi zárandokok információkat gyűjtöttek arra vonatkozólag is, hogy kik jöttek el a zárandoklatra, és erről sms-ben, telefon, esetenként facebookon is értesítették egymást. Nem volt ritka a menetben az sms-ező fiatalok látványa, akik ismerőseik hollétét próbálták kideríteni. (2–3. kép)

A kirándulásra induló magyarországi résztvevők esetében fontos szempontot jelentett, hogy milyen gyimesi kapcsolatokkal és tapasztalatokkal rendelkeztek: például milyen rendszeresen jártak Gyimesbe, a búcsúba, ugyanazoknál a családoknál szállnak-e

<sup>28</sup> Vö. Doi 2011: 279.



2. kép. Fényképezkedés a csíksomlyói zarándoklaton. (18 éves gyimesközéploki lány felvétele, 2014.)<sup>29</sup>

meg; panziókban vagy a búcsú alkalmával sem Gyimesben töltötték az éjszakákat, illetve vendéglátóik, házigazdáik velük tartottak-e az út alatt. Ezek a különféle kontextusok és hozzáállások meghatározzák a viselkedésüket. Az volt a jellemző, hogy családjuk vagy kisebb-nagyobb baráti körük társaságában sétáltak, kevéssé váltak el egymástól.<sup>29</sup> Alkalmanként apróbb csoportokat is képeztek a gyimesi zarándokcsoportokon belül. Erre az elkülönülésükre utaltak azzal, hogy saját keresztaljuknak nevezték a néhány fős csoportjukat, alkalmanként saját kereszttel és zászlókkal is ellátták magukat. Némelyikük nemzeti színű lobogót is hozott magával a zarándokok lobogóinak mintájára, ezzel is kifejezve a zarándoklat nemzeti vonatkozásait. A nemzeti zászlókat a búcsús lobogókhoz hasonlóan használták, a gyimesi, „igazi” zarándokok példáját követve: az út menti keresztek, templomok előtt, a találkozások során meghajtották őket. Ugyanakkor megfigyelhető volt az is, hogy, kisebb-nagyobb sikerrel megpróbáltak elvegyülni a gyimesi zarándokok között, bekelelődtek a gyimesiek soraiba, vagy például a négyes sorok széleihez csatlakoztak. Azok a magyarországi zarándokok, akik még

<sup>29</sup> Az itt közreadásra kerülő két fényképet gyimesi ismerőseim készítették, akiknek a rendelkezésére bocsátottam a saját fényképezőgépet (ennek különösen örültek, mert a gépemmel jobb minőségű, nagyobb felbontású képeket lehetett készíteni, mint okostelefonjaikkal). A fényképek beállításain látható, hogy azok elsősorban facebookos feltöltéshez készültek, a facebookos csoportképek és szelfik stílusát követik. A fényképek elsősorban a folyamatosan újraszerveződő klikkekről, kiscsoportokról tesznek tanúbizonyságot (a fényképezőgéppel készült fényképek mellett további, mobiltelefonos felvételek is készültek, elsősorban az események és a barátságok megörökítése és reprezentációja érdekében).



3. kép. Fényképezkedés a csíksomlyói zarándoklaton. (18 éves gyimesközéploki lány felvétele, 2014.)

nem ismerték, nem figyelték meg a helyi zarándoklás szabályait, alkalmanként két-, vagy akár ötfős csoportokban is haladtak.<sup>30</sup> Közülük sokan igyekeztek a népviseletbe öltözött asszonyok, férfiak közelébe férkőzni. Kérdezték, kikérdezték a gyimesieket a zarándoklat jelentőségéről és más helyi szokásokról, ételekről. Figyelték a zarándokokat, kíváncsiak voltak arra, hogy hogyan reagálnak bizonyos helyzetekre, hogyan imádkoznak, hogyan *köszönnek* a lobogóikkal a különféle szakrális építményeknek és más zarándokcsoportoknak. A fiatal gyimesi lovas fiúk alakjában a táj és ember nyugati kultúrában már letűnt, Gyimesben még fellelhető kapcsolatát éltették. Figyelték, hogyan beszélnek a gyimesiek, milyen szófordulatokat használnak. Gyakorlatilag egy „élő turista-bemutató” nézőközönségként követték az eseményeket. A viseletbe öltözött gyimesiek folyamatos fotótémát is jelentettek. Gesztusaikat, tetteiket a tiszta, igazi hagyományokkal, hiteles katolicizmussal azonosították. Út közben néhányan, s leginkább azok, akik immáron több éve megteszik a csíksomlyói gyalogos zarándokutat, több ízben is bekapcsolódtak a gyimesiek imádságaiba, énekeibe (néhányan előre beszerezték a szükséges imádságos könyveket), és elsajátították a fontosabb szabályokat is, amelyekhez tudatosan próbálnak alkalmazkodni, próbáltak „gyimesiek módjára” zarándokolni és ezáltal igazi élményeket megtapasztalni. (4. kép)

A résztvevők a zarándokút lakott és lakatlan szakaszain eltérően viselkedtek. A megfigyeléseim tükrében Erving Goffman színházi metaforáját követve a látható szakaszokat *előtérnek/színpadnak* (‘front-stage’), a láthatatlan részeket *háttér/színfalak*

<sup>30</sup> Vö. Eade – Sallnow 1991; 2000: 9.





4. kép. Magyarországi turisták a gyimesi zarándokok között. (Balatonyi Judit felvétele, 2015.)

*mögötti területeknek* ('back-stage') tekintem. Az *előtér* az, ahol másoknak adunk elő, a *háttér* ahol a szereplők gyakorolják a szerepeiket.<sup>31</sup> A zarándokok számára elsősorban a lakott településeken, a goffmani *színpadon* áthaladva volt fontos, hogy rendezett, strukturált zarándokcsoport képét mutassák, akik *szentes* énekeket énekelnek és imádkoznak. A zászlóvivők is jellemzően azokon a szakaszokon jelentkeztek lobogóvivőnek és vitték szívesen a lobogókat, ahol láthatták őket, és a kevésbé „látható” szakaszokon szívesen átadták másoknak ezt a megtisztelő feladatot. Lakott területekre érve a menet elején haladó férfiak megszólaltatták a csengettyűiket is. Ezzel egyrészt meghatározták a haladás ütemét és ritmusát, másrészt jelezték érkezésüket a helyi lakosok, és különösen a harangozók számára. Amikor a települések határához értek, válaszként megszólaltak a helyi harangok is: a csoport és a helyi közösség így köszöntötte egymást. A harangok addig kongtak, míg a zarándokcsoport el nem hagyta a települést. A harangok és a csengettyűk dallama – ez az audiovizuális tömegélmény – sok résztvevőben hívott elő meghatározó vallásos és közösségi *flow* élményeket.<sup>32</sup> Többször lettem figyelmes arra is, hogy az ütemes csengetés és harangozás alatt a zarándokok különféleképpen viselkedtek: így például többek a harangok megszólalását követve keresztet vetettek, voltak, akik csendben haladtak, többek imádkoztak, mások csendesen beszélgettek. Többen csendre intették egymást: magyarországi és gyimesi zarándokok egyaránt próbálták elcsendesíteni azokat az útitársaikat, akik a csengetés ellenére is beszélgettek. Mindez alkalmi csendet vagy éppen méltatlankodást váltott

<sup>31</sup> Goffman 1956.

<sup>32</sup> Lásd Csikszentmihályi 1997.

ki, ugyanakkor a szabályok elfogadása és alkalmazása alkalmi egységeket eredményezett.<sup>33</sup> Érdekes módon pontosan a strukturált közösség létrehozása, az azt célzó konfliktusos közbeavatkozások hoztak létre valamiféle *kollektív pezsgést* és *communitast*. A közös énekléssel is próbálták kifelé és befelé is kommunikálni, megerősíteni közösségi összetartozásukat. A zarándokút korábbi fázisaiban erősen tagolt, kisebb különálló csoportokban haladó zarándokok e pillanatokban összetartó közösséggé alakultak át.<sup>34</sup> Alkalmanként más közösségekkel is egyesültek: amikor találkoztak egy másik zarándokcsoporttal, a zászlóikat meghajtották egymás felé és ezzel a résztvevők értelmezése szerint a két közösség ideiglenesen összeforrott. Mind a gyimesi, mind a magyarországi zarándokok emelkedett hangnemben beszéltek a más keresztaljjal való találkozásokról, a lobogók suhogtatásáról, egymás köszöntéséről. A visszaemlékezések szerint a keresztalja összetartozását, vagy éppen a másik keresztaljával kiszélesített ideiglenes közösséget tapasztalják meg ilyenkor.

A zarándokok egy része az út során érintett gyimesi és csíki települések lakóinak támogató gesztusait is egyfajta *communitasként* értelmezte: amikor a helybeliek a kapuk elé és az utcasarkokra gyűltek, várták, fogadták, és a csíki településeken friss vízzel is kínálták a megfáradt zarándokokat, lehetőséget biztosítottak fürdőszobáik, mellékhelyiségeik használatára is. Ezek a találkozások nemcsak a zarándokoknak, hanem a zarándokmenet szemlélő, zarándokokban gyönyörködő helyi lakosságnak is élményt jelentenek. Gyimesi beszélgetőtársaim a zarándoklatokkal kapcsolatos emlékezetesebb diskurzusokból is építkezve, gyakran személyes emlékeiket is felidézve értelmezték ezeket az élményeiket. Beszéltek a zarándoklat jelentette szabadságról, valamint a közösségi, illetve összmagyar összetartozás fontosságáról.

Annyi szép zászló volt, két óra hosszáig vonultak itt fel. Én ott félre voltam ott állva, s ott néztem, én nem tudom elmondani. S azok a fiatal legények, csángósan felöltözve, leányok mentek, s vitték a zászlókat, s. Hát az egy olyan szép felvonulás volt, sírtam. Nagyon meghatározó volt, hogy fiatalok, s én vén vagyok, s nem tudok menni. Mentek, imádkoztak. Én úgy bögttem itt a pallón alul, mint a záporoső. Csángósan szépen felöltözve. Csak vonultak-vonultak. Hogy édes Jóistenem, segítsd meg őket, hogy tudjanak menni. Nagy szép zászlókkal s a magyar zászlókkal is mentek.<sup>35</sup>

Úgy elfogja az embert... vágy. Elérzékenyülsz. Az élet viszonytagságai végett. „A magyarok Istenére esküszünk, hogy többet rabok nem leszünk!”<sup>36</sup>

2015 pünkösdjén a *Székely himnusz*t kezdte el énekelni Csíkszépvízre érve a hiedségi keresztalja, néhány perc múlva szinte mindenki énekelt, énekeltek és sírtak a helybeliek is. Az elmondások szerint a jelenlévő gyimesiek és magyarországiak magyarságukban és hitükben erősödtek, sikeres volt az ének megválasztása és időzítése.

<sup>33</sup> Vö. Durkheim 2003: 250.

<sup>34</sup> Vö. Turner – Turner 1978.

<sup>35</sup> 58 éves nő, 2016.

<sup>36</sup> 65 éves férfi, 2016.



Az utolsó kilométerek megtételéről beszélve több gyimesi zárandok beszámolt *flow* jellegű magányos vagy közösségi élményekről, a zárandoktársak vagy éppen a Szűzanya, illetve Jézus Krisztus által nyújtott testi-lelki segítségről.

De a hegy alatt, amikor leültünk, azt mondtam, hogy én tovább nem bírom. Én nem gyaloglok. Mondom a sógorasszonyomnak, mert lent volt Felsőlokról, mondom neki, hogy én tovább nem fogok menni. A talpaim mind ki voltak hólyagozva. S azt mondta: „Nem adjuk fel!” Azt mondja: „Z, megyünk s a Jóisten megsegít!”<sup>37</sup>

A magyarországi turisták szintén a közös éneklések során, illetve a csíksomlyói nyeregbe kiérve tapasztaltak valamiféle *communitas*: baráti társaságukkal, a gyimesiekkel, a hagyományörzőbb gyimesiekkel, illetve az összmagyarsággal. Olyan reflexívebb véleményeket is ismerek, amelyben a turisták a *communitas*- illetve a vallásos élmény elmaradását saját, eltérő zárandok-pozíciójukhoz és motivációjukhoz kötik. Beszéltem olyam magyarországi zárandokkal, aki szerint a gyimesiek vallásossága sokkal természetesebb, magától értetődőbb. S míg a gyimesiek szerint egyszerűen átélik, megélik a vallásos élményt (az összetartozás nemzeti és vallásos élményét), a magyarországiak számára mindehhez egy hosszabb-rövidebb tanulási folyamat szükséges, és az élmény megtapasztalása komoly koncentrációt kíván. A vallásos élmény megélése sokkal tudatosabb zárandoklatot kíván meg egy magyarországitól, mert például a sok újdonság és érdekesség miatt nem résztvevők, hanem külső megfigyelők maradnak: figyelik a „különösen szép helyi embert”, és a „különösen szép helyi tájat”. A látvány gyakran az élmény elébe kerül.

Természetesen nem mindenki érez ugyanakkor és ugyanott közösséget a társaival, megesett, hogy egyéb körülmények terelték el a zárandok figyelmét az emelkedetesebb pillanatok megélésétől. Ilyen kontextualizáló tényező lehet az éhségérzet, fizikai fájdalom, és egyéb fizikai szükségletek, telefonbeszélgetés, társalgás, vagy a befelé fordulás. Kiyomi Doi is hangsúlyozta a fájdalmat (a fáradtság, az izomláz, a cipő okozta sajgó sebek és hólyagok) kontextualizáló szerepét, és azt, hogy a zárandokok ezt többféleképpen értelmezhetik.<sup>38</sup> A fájdalom állandó beszéd témát jelentett: a zárandoklat alatt és a zárandoklatot követő napokban sok résztvevő beszélt az út megpróbáltatásairól, többek között arról is, hogy a fájdalom, a kín mennyire elvette a kedvüket, nem tudtak tőle céljukra koncentrálni, egyszerűen túl akartak lenni, le akarták tudni a szenvedéseiket. Ugyanakkor e tényezők esetenként a vallásos élmények intenzitását is fokozták. A fájdalom jelentkezése egyfajta erőpróbát is jelenthetett, amelyet a zárandoknak le kellett győznie, és a fájdalom legyőzése, megszelídítése önmagában is élményt szolgáltatott.<sup>39</sup>

Ekkora hólyagok voltak. Akkor, amikor a kereszt, itt, ni hogy mondják, a Jézus hágójánál, mikor nekifogtunk, akkor én megint leültem. Sógorasszonyom fiatal, s nahát negyven éves,

<sup>37</sup> 56 éves nő, 2016.

<sup>38</sup> Doi 2011: 275.

<sup>39</sup> Vö. Csíkszentmihályi 1997.

nem velem talál. Az úgy bírta a nagy seggit, én nem tudtam. A borvítól nem tudok tovább menni. S azt mondta: „Tudsz! Felhúzlak, s úgyis tudsz!” S kimentünk, s a Jézuska megsegített. Szóval szép volt, na! Aki egyszer nem járt, nem tudja az. Gyönyörű szép! Nagyon nagy élmény, igazán! Azt elmondani nem lehet, lerajzolni se tudod, hogy milyen az!<sup>40</sup>

A fájdalomról, a fáradságról való beszéd, annak a különféle értelmezései szintén kisebb konfliktusokat eredményeztek: több elfáradt, lepihent zarándokot sürgettek a társai az út folytatására, hangsúlyozták, hogy mindenki hasonló kint érez, de ezt le kell győzni, nem szabad hagyni, hogy eluralkodjon felettük. A *jó zarándok* Szűzanyához siet, és vagy nem vesz tudomást a fájdalmairól és egyéb szükségéről, vagy a fájdalomba kapaszkodik és azt egyfajta *ajándékként* fogadja el. A társak kínjai önzetlenné segítségre is ösztönözhettek: felváltva vitték egymás táskáit, egymásba karoltak a fáradt zarándokok, mindez szintén kisebb *communitas*okat eredményezett. Számos, intenciója szerint a hit megerősítését, elmélyülést és a közösségi összetartozást célul kitűző, de sikertelen performatív aktust is megfigyeltem. A gyimesközéploki, hidegségi keresztalján haladva a zarándokcsoport fiatal kántora többször is próbált közös éneklést kezdeményezni, kérte a közelében lévőket is, hogy énekeljenek vele, de sokszor kísérte kudarc kezdeményezéseit. A zarándokok egy része nem hallotta, illetve nem akarta meghallgatni a közös éneklésre, imádkozásra hívó előénekest, inkább a beszélgetést kultiválták.

Amikor a zarándokok lakatlan természeti környezetben, a goffmani *színfalak mögötti területeken* haladtak és nem volt közös imádkozás és éneklés sem, előkerültek a szeszesitalok és a 2 literes sörös üvegek is: a zarándoklat szórakozássá, kirándulássá alakult. A pálinkát borvizes illetve üdítő flakonokból itták, a sört is észrevétlenül próbálták elfogyasztani. Az alkoholfogyasztás részben át is szervezte a kötelékeket, új, ideiglenes társaságok jöttek létre: barátok, ismerősök kínálták meg egymást az általuk hozott italokkal. Az italozás mellett fontos volt még az étkezés is, amely egyrészt csilapította az éhséget, másrészt szintén biztosította a közösségi érintkezést. A zarándokok nagy része hátizsákokban, műanyag zacskókban, kézitáskákban, tarisznákban nagy mennyiségű ételt vitt magával az útra. A gyimesi lányok és az asszonyok kétféle típusú étellel készültek: az egyik úgynevezett kézbe fogható étel, szendvicsféle, amely akár az út alatt, gyaloglás közben is fogyasztható. Továbbá mindenki pakolt magának *kirakható* ételt is, olyan fogásokat, amelyek alkalmasak arra, hogy megkínálják vele a többieket, és piknikszerűen elfogyasszák. Ez utóbbi ételeket rendkívül gondosan készítik elő. Míg korábban *álivánka*,<sup>41</sup> kalács, *pánkó*,<sup>42</sup> került a *kötölékbe*,<sup>43</sup> újabban bécsi szeletet, párizsi szeletet, főtt tojást, felvágottakat, sajtot, zöldséget, kenyeret és különféle süteményeket pakolnak a csomagjaikba. Olyan ételekről van szó, amelyek elsősorban ünnepi alkalmakon kerülnek terítékre. Két színtere van a közösségi étkezésnek: az első színhely egy pihenőhely, ahová a zarándoklat kb. negyedik órájában,

<sup>40</sup> 56 éves nő, 2016.

<sup>41</sup> kukoricalisztből készült, tejfölös-túrós és cukros sütemény

<sup>42</sup> fánk

<sup>43</sup> ti. batyuba, csomagba



5. kép. Piknik a pihenőhelyen 1. (Balatonyi Judit felvétele, 2015.)

reggel nyolc óra körül érkeznek meg a résztvevők. A zárandokok a domb lankáira ülve kipakolják az ételeket és családi-baráti társaságokként elfogyasztják azokat. A közös étkezésre is az a jellemző, hogy a zárandokok nem egy helyen, egyetlen kisebb vagy nagyobb csoportba vegyülve fogyasztják el ételeiket, hanem körbejárnak és próbálnak minél több embert megkínálni. Rokonok, szomszédok, tanárok és diákok, barátok és iskolatársak keresik és kínálják egymást. (5–6. kép) A második szintér a búcsú helyszíne: a szentmise követően a csíksomlyói nyeregben fogyasztják el az ételek maradékát, illetve a gépjárművel érkezők további ételekkel érkezhettek. A szentmise alatt a jelenlévő családok egyesülnek, kiegészülve a fiatalok barátaival, ismerőseivel. Bár a közös étkezések intim jelleget kölcsönöznek a zárandoklatoknak, a zárandokok nagy része mégsem beszél róluk olyan emelkedett hangnemben és olyan pozitívan, ahogyan például az együttéklés okozta élmények szólnak. Feltételezésem szerint ez összefüggésben lehet azzal is, hogy a közös étkezés rituális szerepét nem említik a zárandoklatok útmutatóiként szolgáló források, ilyen értelemben az étkezések-pihenések nem részei, hanem kvázi kitérői az igazi zárandoklatoknak.<sup>44</sup> Mindemellett beszéltem olyan zárandokokkal is, akik számára a közös étkezés része volt a zárandokélményeiknek; barátaikkal közösen falatozva, nézve a völgy lankáin üldögélő zárandoktársaikat nagyon erős közösségi összetartozást, egyfajta *communitast* éreztek.

A zárandoklat résztvevői a láthatatlan útszakaszok egyes eseményeit a *nem jó zárandok*, hovatovább a *turisták* nem megfelelő viselkedésével azonosítják, amelyről elítélően szólnak a helyi papok és a magyarországi résztvevők is. Ide sorolják a dohány-

<sup>44</sup> Vö. Eade–Sallnow 2000: 9.



6. kép. Piknik a pihenőhelyen 2. (Balatonyi Judit felvétele, 2015.)

zást, az alkoholfogyasztást és alkalmanként a menet alatti beszélgetést és étkezést is. A domináns gyimesi narratíva szerint ezek a tettek nem szépek, *nem illők*, de az út láthatatlan szakaszaiban mégis megengedettek, hiszen megerősítik az emberi kapcsolatokat. A különféle kontextusokban, látható és láthatatlan szakaszokon zajló viselkedések lényegében kiegészítik egymást, az előtérben és háttérben kialakuló *communitas*ok egyaránt hozzájárulhatnak a zarándoklat élményeihez. A zarándoklattal kapcsolatos diskurzusokban ezeket a nem illő tetteket általában a fiatalok normabontó viselkedésével azonosítják, ugyanakkor az idősebb és középkorú emberek is csatlakoznak időnként olyan ismerőseik soraiba, ahol előkerül egy-egy sörös flakon. A magyarországi zarándokok számára az előregyártott zarándoklatkép, Gyimes-kép, és az ezekre épülő elvárások miatt gyakran félreértések történtek: sok magyarországi nem értette, hogy a gyimesiek miért tartottak profán pikniket Csíksomlyó szent hegyén, miért ittak, miért dohányoztak és miért beszélgettek a zarándokút alatt. Elkaptam néhány olyan beszélgetésfoszlányt is, amelyben narratív szinten a magyarországi turisták lettek a *jó zarándokok*, a gyimesiek pedig a *turisták, kirándulók*.<sup>45</sup>

## ÖSSZEGZÉS

Mire következtethetünk mindebből? Mivel magyarázhatjuk, hogy a résztvevők ugyanazt a zarándoklatot különbözőképpen értelmezik és mi az oka a hasonló vonásoknak?

<sup>45</sup> Vö. Eade–Sallnow 1991.



Mivel magyarázható a zarándokélmények átalakulása? Láthattuk, hogy a különféle zarándoklattal kapcsolatos előzetes információk, nyilvános diskurzusok nem csupán a zarándok-motivációk és élmények különbözőségét eredményezhetik, hanem létrejött egy mintaként használható közös, közvetítő nyelv is, a zarándoklatot értelmező és leíró közös kifejezésekkel. A zarándoklat ideje alatt megvalósuló találkozások, beszélgetések és egyéb tapasztalatok és körülmények tovább strukturálhatják az előzetesen megalapozott motivációkat, és ezáltal a viselkedéseket és élményeket is. A zarándoklatokkal kapcsolatos nyilvános diskurzusok, a saját intenciók és elvárások és az átélt tapasztalatok együttese alakítja ki a szóban is elhangzó zarándok-élményeket. Az átélt élmények elmondása során a zarándokok sok esetben használtak hasonló kifejezéseket. Az ismétlődő kifejezések állandó szereplői a zarándokélményekkel kapcsolatos nyilvános diskurzusoknak is. A zarándokélmények a *turista-zarándok* egymást metsző tengelyein keresztül kerültek elbeszélésre: a fentiek alapján kerültek beazonosításra, kiértékelésre a saját és mások jó vagy rossz, nem megfelelő tettei. A megfelelő és nem megfelelő viselkedések és élmények a jó zarándok és a nem jó zarándok illetve turista tulajdonított és megélt viselkedésében és élményeiben, továbbá az élmények interpretációiban voltak tetten érhetők. A másokkal, más csoportokkal való találkozás – amely lényeges eleme a *communitas*-elméletnek is – nem pusztán azért fontos, mert alkalmi egységeket teremthet, hanem azért is, mert alapvetően megváltoztathatja az út jelentését, versengő diskurzusokat, egyfajta *kollektív pezsgést* is eredményezhet. Így a zarándoktapasztalatok akár többszörösen is átalakulhatnak az út során. Míg a zarándokok közötti konfliktusok, viták elsősorban abból adódnak, hogy a résztvevők, résztvevő csoportok zarándoklattal kapcsolatos elvárásai közötti rés esetleg túl markánsná vált, a *communitasok* elsősorban a hasonló tudásokkal előkészített, és ezáltal hasonlóan megtapasztalt és interpretált élményekből táplálkoznak és jönnek létre. Tehát dolgozatomban amellet érveltem, hogy a *communitas* és a *versengés* dialektikus viszonyban áll egymással, és e komplex diskurzusok által jönnek létre a zarándoklatok sajátosságai; a zarándoklatok során az újonnan létrehozott és megélt vagy éppen megerősített azonosságok és különbözőségek komplex diskurzusai váltják egymást.

## Irodalom

ASPREM, Egil – TAVES, Ann

2016 Connecting Events: Experienced, Narrated, and Framed. *Religion, Brain and Behavior*. 6. 2. 1–44.

BADONE, Ellen – ROSEMAN, Sharon R. (eds.)

2004 *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana: University of Illinois Press.

BALATONYI Judit

2011 Gyűrűváltás a csíksomlyói Szűz Mária-kegyszobor lába előtt. Egy gyimesi csángó eljegyzési rítus társadalmi karrierje és funkcióváltozásai. *Erdélyi Múzeum* 1. LXXIII. 63–85.

- 2012 A csíksomlyói kegyszobor szerepe a gyimesi csángók eljegyzési rítusaiban. In Barna Gábor (szerk.): *Vallás, közösség, identitás*. 26–39. Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
- BENDER, Barbara
- 2001 Landscape on the Move. *Journal of Social Archaeology*. 1. 1. 75–89.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály
- 1997 *Flow – Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó. [*Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper Perennial, 1991.]
- DIGANCE, Justine
- 2006 Religious and Secular Pilgrimage: Journeys Redolent With Meaning. In Timothy, D.J. – Olsen, D. H. (eds.): *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. 36–48. London: Routledge.
- DOI, Kiyomi
- 2011 Onto Emerging Ground: Anticlimactic Movement on the Camino de Santiago de Compostela. *Tourism*. 59. 3. 271–286.
- DURKHEIM, Émile
- 2003 *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan, 1912.]
- EADE, John – SALLNOW, Michael (eds.)
- 1991 *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London–New York: Routledge.
- EADE, John – SALLNOW, Michael
- 2000 Introduction. In J. Eade – M. Sallnow (eds): *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. 1–29. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- GOFFMAN, Erving
- 1956 *The Presentation of Self in Everyday Life*. University of Edinburgh, Social Sciences Research.
- MATTINGLY, Cheryl
- 1998 *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOHAY Tamás
- 1997 Hagymány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II*. 130–148. Veszprém–Debrecen: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.
- 2000 Egy ünnep alapjai. A csíksomlyói búcsú új megvilágításban. *Tabula*. III. 2. 230–256.
- 2009 *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány*. Budapest: Nyitott Könyv–L'Harmattan.
- SEPP, Tiina
- 2012 Stories of Santiago Pilgrims: Tradition through Creativity. In Marion Bowman – Ülo Valk (eds.). *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. 301–327. Sheffield – Bristol, CT: Equinox Publishing.

SMITH, Valene L.

- 2001 The Culture Brokers. In Smith, Valene L. – Brent, Maryann (eds.): *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century*. 275–278. New York: Cognizant Communication Corporation.

STRATHERN, Marilyn

- 1992 Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World. In A. Kuper (ed.): *Conceptualizing Society*. 75–106. New York: Routledge.

SZÁRAZ Miklós – TÓTH György

- 2004 *Erdély csodái*. Budapest: Helikon Kiadó.

TÁNCZOS Vilmos

- 1995 Búcsú Csíksomlyón – egy rituális dráma katarzisa. *Korunk*. 4. 2. 53–59.

TÁTÁRAN, Alexandra

- 2009 Vasárnap – ünnepnap: A vasárnap az etnológiai irodalomban. In Keszeg Vilmos – Pozsony Ferenc – Tótszegi Tekla (szerk.): *A fiatalok vasárnapja Európában*. 106–118. Cluj-Napoca: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék. /Kriza Könyvek 35./

TURNER, Victor W. – TURNER, Edith B.

- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Colombia University Press.

VASS Erika

- 2010 *A búcsú és a búcsújárás mint rituális dráma*. Szeged: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára–Lexika Kiadó.

VÖRÖS Gabriella

- 2005 A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói búcsúban. In Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. 69–83. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és médiatudományi Tanszék. /Tabula Könyvek 7./

Balatonyi Judit

Tudományos segédmunkatárs, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport

e-mail: balatonyi.judit@gmail.com

Judit Balatonyi

### **Communitas and rival discourses at the Whitsuntide pilgrimage on foot from Ghimeș to Șumuleu Ciuc**

The author in her article deals with the interpretation of occasional communitates and their rival discourses that come into being during the pilgrimage from Lunca de Jos to Șumuleu Ciuc (Romania). She explores the ways pilgrims interpret the experiences of the pilgrimage, the reasons for the transformation of the experiences of pilgrims, and those public discourses that may have influenced the anticipative ideas and motivations of the pilgrims. She analyses the behaviour patterns



of pilgrims during the journey, investigates under what factors their experiences change, in what way they interpret their own actions as well as other people's deeds and what similarities and differences emerge from all this. According to her final conclusion *communitates* feed on experiences that are prepared by similar previous knowledge and consequently similarly perceived and interpreted experiences. Conflicts and controversies among pilgrims primarily occur if the difference between the expectations of the pilgrims of the pilgrimage becomes too sharp. *Communitas* and rivalry are in a dialectical relationship, and in course of pilgrimages the complex discourses of newly created and perceived similarities and differences alternate. The peculiar features of pilgrimages come into being via these complex discourses.

## Egy ravatalozó története: a temetkezési rítusok modernizációjának fogadtatása egy erdélyi faluközösségben

Tanulmányomban egy magyar katolikusok lakta erdélyi faluközösség változó temetkezési szokásait vizsgálom.<sup>1</sup> A közösségben végzett korábbi terepmunkám középpontjában a halottak társadalmi szerepe állt: arra voltam kíváncsi, hogy miként vannak jelen a halottak az élők mindennapjaiban, és a velük folytatott kommunikáció különböző formáin – köztük a halotti rítusokon – keresztül hogyan alakítják társadalmi kapcsolataikat az élők. A kutatás óta eltelt több mint egy évtizedben azonban jelentős változások történtek a temetkezési rítusok terén. A kétezres évek elején az elhunytakat otthonról temették, és a temetés lebonyolítása rokonok, szomszédok, komák és barátok hathatós segítségével történt. Az elmúlt néhány évben azonban a helyi plébános kezdeményezésére két ravatalozó is épült a faluban. Ez a változás egyéb rituális újításokat is hozott, különösen a közösségi szolidaritást érintő rítusok terén. Mivel a kulturális mintázatok, a társadalmi rendszerek és a rítusok szervesen összefüggnek egymással, a felülről lefelé bevezetett rituális változások számos kutatási problémát vetnek fel. Írásomban ezek közül azonban kizárólag a helyiek reakcióival foglalkozom: azt vizsgálom, hogy mennyire fogadták el a bevezetett változásokat, hogyan reagáltak rájuk, és a rituális újításokat miként töltötték meg a számukra leginkább megfelelő tartalommal. Minthogy a változásokra adott reakciók a közösségben sokfélék voltak, igyekszem felfejteni a különböző vélemények mögött tetten érhető eltérő társadalmi értékeket is. Megállapításaim részben első terepmunkám óta folyamatosnak mondható látogatásaim során tapasztaltakon,<sup>2</sup> részben pedig egy három hetes, kifejezetten a rituális változásokra fókuszáló, 2015-ben végzett terepmunka eredményein alapulnak.

### A HELYSZÍN

A vizsgált község a Keleti-Kárpátok egyik folyó völgyében és annak mellékveizei mentén fekszik. Lakosságának száma a kétezres évek eleje óta lényegében változatlan, 5300 fő körüli. Sajátos fekvésének köszönhetően a település több különálló településrészre oszlik; vizsgálatom ezek egyikére irányult.<sup>3</sup> Periférikus volta és magaslati fekvése miatt

<sup>1</sup> Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Község hétedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült. A tanulmány eredetileg angol nyelven jelent meg (lásd: Hesz 2016.).

<sup>2</sup> Terepmunkám 2004-es lezárása után rövidebb-hosszabb időre szinte minden évben visszalátogattam a közösségbe: eleinte kiegészítő gyűjtések, később pedig más témákban végzett kutatások céljával.

<sup>3</sup> Mivel előfordulhat, hogy a tanulmányban leírtak konfliktust okozhatnak a vizsgált közösségben, írásomban a kulturális és szociálintropológiában bevett módszert követve sem a település és a településrész nevét, sem pedig adatközlőim valódi nevét nem tüntettem fel. A tanulmányban szereplő nevek egytől-egyig álnevek.

a község, ahogyan az egész régió, gazdaságilag mindig is hátrányos helyzetű volt a környékbeli településekhez képest. A mezőgazdasági termelés lényegében az állattartásra, főként szarvasmarhatartásra korlátozódott, míg a növénytermesztés sosem lépett túl az önellátás szintjén. Noha a 19–20. század fordulóján a térségben megindult az ipari fakitermelés, az önellátó gazdálkodás számított a háztartások fő, bár korántsem kizárólagos bevételi forrásának egészen a szocialista időszakig, amikor a helyi férfilakosság többsége a környező városok gyáraiban talált munkát. Az 1989-es rendszerváltás után a térség a poszt szocialista országokra jellemző gazdasági és társadalmi változásokkal nézett szembe: az ipari létesítmények bezárásával a munkanélküliség gyorsan nőtt, a városi munkaerőpiacról kiszorulóknak pedig, egyéb lehetőségek híján, ismét a gazdálkodás vált fő foglalkozásává. Habár az erdők reprivatizációja és a fakitermelés állami ellenőrzésének meggyengülése új – a gazdálkodásnál sok esetben jelentősebb, ám nem minden esetben legális – bevételi forrást jelentett, a legtöbb háztartás számára egyre nehezebbé vált szükségleteik kielégítése. A kétezres évek közepére fokozottan érezhetővé vált a romániai élelmiszerfeldolgozó ipar szétesésének negatív hatása, az ország európai uniós csatlakozása pedig tovább súlyosbította a helyzetet. A korábbinál jóval szigorúbb uniós előírások és élelmiszerbiztonsági szabályozások eredményeképpen ugyanis a helyi mezőgazdasági termények értékesítése nehézkessé vagy nem kifizetődővé vált. A helyi fakitermelés üteme is lassult az erdőterületek jelentős csökkenése és az e téren is szigorodó ellenőrzések következményeként. A háztartásoknak e nehézségek legyőzéséhez az Európai Unió nyújtotta agrártámogatások, valamint az unióon belüli szabad munkaerő-áramlás jelent némi segítséget: a csatlakozás óta folyamatosan nő azoknak a száma, akik hosszabb-rövidebb időre külföldön vállalnak munkát. A legtöbben Németországba, kisebb mértékben pedig Magyarországra szegődnek el mezőgazdasági idénymunkára, míg a szerencsésebbek – elsősorban férfiak – az építőiparban vagy erdészetekben helyezkednek el, jellemzően Németországban, Ausztriában vagy a skandináv országok valamelyikében. A külföldön megkeresett jövedelem mellett a legtöbb család számára az agrártámogatások jelentik a legfőbb bevételi forrást, minthogy kevés az olyan háztartás, amely kellőképp tökeerős ahhoz, hogy piacorientált gazdálkodásba vagy egyéb jellegű vállalkozásba fogjon. Ennek köszönhetően a lakosság nagy részét – köztük a külföldön ideiglenesen munkát vállalókat is – elsősorban a földek megműveléséhez kötött agrártámogatások ösztönzik mezőgazdasági tevékenységük folytatására. Habár az imént felvázolt változások kétségkívül jelentősek, hatásuk a társadalmi kapcsolatok terén még kevésbé érezhető. Igaz ugyan, hogy valamelyest szűkült azoknak a köre, akikkel az egyes háztartások rendszeresen együttműködnek, a gazdasági, rituális vagy éppen mindennapi tevékenységük során a helyiek még mindig erőteljesen támaszkodnak rokonaik és szövetségeseik segítségére.

A település sajátos fekvése meghatározó volt az egyházi, gyülekezeti élet és a pasztoráció terén is. 2006-ig a teljes település egy római katolikus egyházközséget alkotott, amelynek plébániája a község központjának tekinthető településrészben volt.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> A községben jelenleg a Római Katolikus Egyház az egyetlen felekezet. A Görög Katolikus Egyház 1948-as romániai betiltása előtt azonban a lakosság egy része görög katolikus volt, az egyháznak pedig kápolnái és két temetője is volt a faluban. A vegyes házasságoknak köszönhetően sok családnak van szoros kapcsolata a szomszédos községben élő román ortodox hívőkkel is.

A plébániatemplom mellett a településen még két templom működött – mindkettő az általam vizsgált településrészen –, amelyek közül az egyiket 2000-ben kibővítették. A faluban három temető is van, egy a központi településrészen, kettő pedig a tanulmányban vizsgált falurészben, ám ezek meglehetősen nagy távolságra esnek az itt található két templomtól. Habár a faluban az 1970-es évek óta segédlelkész is szolgált, a gyülekezet mérete, a templomok száma és a település kiterjedése nehézkessé tette a pasztorációs munkát. Megoldásképpen az egyházközség 2006 augusztusában kettévált, az új plébánia központja pedig a 2000-ben kibővített templom lett, amely mellé ekkorra felhúztak egy új paplakot is. Ide költözött fel a községben évtizedek óta szolgáló plébános, aki az új egyházközségben azóta is ellátja a hívek szolgálatát.

Ő volt az is, aki 2005-ben, még az egyházközség szétválása előtt kezdeményezte a két ravatalozó építését, mégpedig azért, hogy a helyi temetkezési szokások modernebbek legyenek, a mai kor elvárásainak jobban megfeleljenek.<sup>5</sup> A vizsgált településrészen azonban e terv megvalósítása nehézségekbe ütközött: a temető mellett ugyanis, annak fekvése és az egyetlen, alkalmasnak tűnő telek tisztázatlan tulajdonjoga miatt nem sikerült megfelelő helyet találni a ravatalozónak. Hosszas keresés után végül egy használaton kívüli üzem meglehetősen rossz állapotú, a temetőtől mintegy fél kilométerre fekvő műhelyépületét alakították át ravatalozóvá. Az átépítés több fázisban történt: 2011-ben, az első ott tartott temetés idején az épület még jobban hasonlított egy műhelyre, mint vallásos rítusok megtartására alkalmas építményre. Az épületben azóta kialakítottak egy szentélyt, hozzáépítettek egy harangtornyot, és felszentelt templomként működik, amelyben rendszeresen tartanak miséket.<sup>6</sup> A közösség így a ravatalozó mellett egy új templommal is gyarapodott, amely félúton fekszik a másik két templom között.

## A RAVATALOZÓ HATÁSA A TEMETÉSI RÍTUSOKRA

A közösség tagjainak ravatalozóval kapcsolatos véleménye szorosan összefügg mindazokkal a változásokkal, amelyeket ez az újítás a temetkezési rítusok terén hozott. A temetés korábban három napig tartott. A holttestet a halál bekövetkezte után néhány órával megmosdatták, felöltöztették, és a ház tisztaszobájában felravatalozták<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Érdemes megjegyezni, hogy a helyiek többsége összemosza a ravatalozó építését az utóbbi időben bevezetett európai uniós szabályozásokkal: általános, az erdélyi magyar sajtóban is olvasható vélemény, hogy a ravatalozókat az „EU követeli”. Tudomásom szerint azonban sem az Európai Unióban, sem Romániában nem létezik olyan jogszabály, amely előírná ravatalozók létesítését. Romániában csak 2014-ben, hosszas előkészítés után fogadtak el egy, a temetők jogállását szabályozó törvényt, amely kizárólag az újonnan létesített temetők esetében írja elő követelményként hűtött ravatalozók építését (lásd: Czédly, 2014. –<http://www.maszol.ro/index.php/torvenytar/32457-torvenytar-megjelent-a-temetok-jogallasat-szabalyozo-torveny> – letöltés ideje: 2015. 06. 15. A törvény szövegét lásd: [http://www.dreptonline.ro/legislatie/legea\\_102\\_2014\\_cimitirele\\_crematoriile\\_umane\\_serviciile\\_funerare.php](http://www.dreptonline.ro/legislatie/legea_102_2014_cimitirele_crematoriile_umane_serviciile_funerare.php) – letöltés ideje: 2017. 01. 25.). Ettől függetlenül az utóbbi néhány évben az erdélyi falvakban ugrásszerűen megnőtt a ravatalozóépítések száma.

<sup>6</sup> Az új templomot 2015. november 5-én avatták, patrónusa Szent Imre herceg, Szent István király fia lett.

<sup>7</sup> Ha valaki kórházban halt meg, a holttest felkészítését a kórházi szakszemélyzet végezte el.

a ravatalt horgolt szegélyű háziszőttos lepedőkkel díszítették, az elhunyt feje mellé fakeresztet, lábaihoz pedig gyertyákat és virágokat helyeztek. A lámpának és gyertyának rituális jelentősége volt, mivel a helyi elképzelések szerint a fény a halott lelkét védelmezte a túlvilágra vezető úton. A temetés előtti két este az elhunyt rokonai, komái, barátai és szomszédai összegyűltek a halott mellett, hogy búcsút vegyenek tőle és imádkozzanak a lelki üdvéért. Az *imádkozónak* nevezett esemény végeztével a távozókat egy szelet kaláccsal, fánkkal vagy kenyérrel és egy pohár itallal kínálták meg, amelyet azok szintén a halott lelki üdvéért ajánlottak fel. Az imádkozó után a holttestet rendszerint magára hagyták, a legtöbb családban még a legközelebbi hozzátartozók sem virrasztottak mellette. A temetést megelőző két napon az elhunyt otthona sokszor egymással párhuzamosan futó, lázas tevékenységek színtere volt: miközben látogatók jöttek-mentek, és zajlott az imádkozó, a házat alaposan kitakarították és készültek a temetés utáni torra. E tevékenységekben, valamint a házon kívül elvégzendő teendőkben a család hathatós segítséget kapott a rokonoktól, szomszédoktól, komáktól és barátoktól, akik csendben, sokszor kérés nélkül tették a dolgukat.

A halott háza szolgált a temetési szertartás nagy részének helyszínéül, többek között a háznál tartották a temetési misét is. Ez utóbbi maga sem olyan régi újítás: a helyi emlékezet szerint a temetési szertartás eredetileg három állomásos volt: a pap a háznál „felvette a testet”, elkísérte a temetőbe, ahol eltemette, majd másnap misézett a halottért. 1973-ban azonban egy nagygazda család kérésére a halotti misét összevonták a temetéssel, így a gyásznépnek nem kellett két nap összegyűlnie. Ettől fogva tehát a temetés kétállomásosra egyszerűsödött: a test felvételével egy időben a háznál megtartották a halotti misét, majd a gyásznép – sokszor gyalog – a temetőbe kísérte a halottat. A koporsót szekéren szállították a temetőbe; fuvarosnak mindig a család kért fel olyasvalakit az ismeretségi köréből, akinek szép lovai voltak. A temetés után az egész gyásznépet – kevésbé tehető családoknál előfordult, hogy a jelenlévőknek csak egy részét – visszahívták a háznál tartott halotti torra.

A ravatalozó megépítése után azonban a legtöbb tevékenység színtere már nem az elhunyt lakhelye. A holttest felkészítése még mindig ott történik, ha valaki otthon hal meg, ám a testet néhány órán belül a ravatalozóba szállítják,<sup>8</sup> kórházban történt halál esetén pedig a testet egyenesen a ravatalozóba viszik. A bevett eljárás szerint a holttest két napig marad ott, és mindkét este imádkozót tartanak mellette. A temetés napján a ravatalozóban halotti misét mondanak, majd a koporsót a ravatalozóhoz tartozó, gazdagon díszített, ló vontatta halottaskocsi viszi a temetőbe.

A ravatalozó megjelenésével egy időben egyre több család döntött úgy, hogy a temetés utáni tort nem az otthonában, hanem a falu kultúrházában vagy a ravatalozóhoz közeli iskolában rendezi meg, az ételt pedig az erre szakosodott két helyi vállalkozás egyikétől rendeli meg. A jelenség nem teljesen új: arra már a kétezres évek elején is volt példa, hogy a torozókat a kultúrházban ültették le, ám az ételt ekkor még a háznál, a megszokott segítők közreműködésével készítették el. A vendéglátóipari vállalkozások szolgáltatásainak igénybevétele viszont csak a ravatalozó megépülése után

<sup>8</sup> Ha valaki este vagy éjszaka hal meg, akkor csak a következő reggel kerül a ravatalozóba, és csak egy estét marad ott temetés előtt.

vált elterjedté. Az azóta megtartott temetések mintegy harmadát kitevő mintán végzett felmérés szerint a temetést rendező családoknak valamivel kevesebb, mint fele vette igénybe e cégek szolgáltatásait, és hívta meg az összes megjelentet a torba, míg a másik fele szűkebb körben, otthon tartotta meg a tort, és ott készítette el a toros ételt is.<sup>9</sup>

Míg a torozás módja és a rítusok helyszíne változott, a ravatalozó bevezetése magukat a temetési rítusokat lényegében érintetlenül hagyta. A haldoklást és a holttest felkészítését kísérő nem egyházi szokások változatlanok maradtak: a holttest, ahogyan korábban is, rendszerint két napig fekszik a ravatalon, amelyet a ravatalozóban is ugyanúgy készítenek el és díszítenek fel, mint a házaknál; az imádkozókat mindkét este megtartják, és utánuk alamizsnát osztanak a halott lelki üdvéért. Minthogy az egyházi temetési szertartás sem változott, a halottak ugyanabban a spirituális segítségben részesülnek, mint korábban. A ravatalozó bevezetése jelentette változásokat tehát pusztán technikainak is tekinthetnénk: a temetéssel kapcsolatos tevékenységek zöme a privát szférából a közösségbe került, így a temetés megrendezése mindenki – gyászolók, résztvevők és a pap – számára egyszerűbbé és kényelmesebbé vált. A helyiek reakciói azonban mégis azt sugallják, hogy a változások ennél sokkal mélyrehatóbbak voltak.

## HELYI REAKCIÓK: VITÁK ÉS ELTÉRŐ ÉRTÉKEK

A ravatalozó ötletét a helyiek kezdettől fogva sokféleképpen fogadták. Ahogyan másutt is, a többség praktikus megfontolásokból örömmel fogadta a változást,<sup>10</sup> ugyanakkor a kritikus hangok sem voltak ritkák. Néhányan az építkezés által rájuk rótt anyagi terhek miatt elégedetlenkedtek,<sup>11</sup> és sokan találták alkalmatlannak a célra kiszemelt épületet is: úgy vélték, az egykori műhely nem megfelelő rituális célokra és túl messze esik a temetőtől.<sup>12</sup> A ravatalozóval szembeni fellépés 2014-ben csúcspontot ért el, amikor a helyiek egy kis csoportja megpróbálta a papot jogi úton eltávolítani a közösségből. Törekvésük nem járt sikerrel, nem utolsósorban azért, mert a többség ekkorra már megkedvelte a templommá átalakított épületet, és egyébként is ragaszkodott a plébános személyéhez. 2015-ös terepmunkám idején a megkérdezettek többsége már elismeréssel szólt a ravatalozóról, és nem győzte hangsúlyozni, mennyivel kényelmesebb lett így temetkezni.

<sup>9</sup> Az általam ismert 41 temetésből 18 esetben főzettek a két cég valamelyikével a torra (e temetések többsége 2014–2015-ben történt); 2015 júniusáig pedig 134 embert temettek a ravatalozóból.

<sup>10</sup> Lásd például: Kilianová 2010: 748.

<sup>11</sup> A településrész minden családjának kötelező volt egy bizonyos összeggel hozzájárulni az építési költségekhez.

<sup>12</sup> A ravatalozók helyszíne más erdélyi közösségekben is konfliktus tárgya volt (Biczó 2013: 90–92.; Rédei 2009. – <http://www.kronika.ro/archivum/offline/cikk/22346/vitat-gerjeszt-a-ravatalozoe-pites-csikszentdomokoson> – letöltés ideje: 2017. 01. 25.; Kömény 2016. – <http://www.szekelyhon.ro/aktualis/csikszek/ket-ev-varakozas-utan-folytatodik-a-tusnadi-ravatalozoe-pites> – letöltés ideje: 2017. 01. 25.). Köszönöm Czégényi Dórának, hogy ezekre az írásokra felhívta a figyelmemet.

A ravatalozóval kapcsolatos korábban megfogalmazott, egyéb jellegű panaszok gyökere a halállal kapcsolatos elképzelésekben és bizonyos társadalmi értékekben keresendő. Több olyan, főként idős, 60–70 év feletti emberrel beszélgettem a korábbi években, akik nagyon erős ellenérzésekkel viseltettek az iránt, hogy „idegen” helyről, azaz ne az otthonukból temessék el őket. Tiltakozásuk oka összetett volt, és szoros összefüggésben állt a birtok – ház és udvar –, valamint tulajdonosa között meglévő igen erős kötelékkel.

Az a gondolat, hogy egy idegen helyen egyedül kell maradniuk, sokaknak pszichés és vallási megfontolásokból volt kellemetlen. Egy 70 év körüli özvegyasszony beszámolója szerint nagybeteg férje megígértette vele, hogy nem engedi őt elvinni a ravatalozóba:

*Hogy félt... édes jó Istenem, azt mondta, nehogy beléegyejél, azt mondja, ha én előtted meghalok, hogy engem kivigyenek a ravatalozóba. Há mi akkor miért szenvedtünk, azt mondja, s mé éhejtünk, ha én nem tudok még két nap halva es itthon ülni. Szegény, örökké így mondta. Na. S úgy meghallgatta a Jóisten, nem es lett készen akkorra.*

Az idős ember félelme, amelyben mások is osztoztak, a halállal és a lélek halál utáni sorsával kapcsolatos elképzelésekből eredt. A helyi hiedelmek szerint a lélek és test elválása fokozatosan történik, a lélek a temetésig a test közelében tartózkodik és a halál után hat hétig, az első halotti mise elmondásáig vissza-visszatér azokra a helyekre, ahol életében sokat tartózkodott.<sup>13</sup> Habár az emberek elvi síkon tisztában voltak azzal, hogy a halál pillanatában a lélek elhagyja a testet, a temetetlen halottat úgy kezelték és úgy beszéltek róla, mintha még élne: úgy vélték, a ravatalon tartózkodó halott látja és hallja, ami körülötte történik, a temetés előtti napokról pedig úgy beszéltek, mint amikor a halott még otthon aludt. A ravatalozóba kerüléssel tehát a halott hamarabb kénytelen elszakadni otthonától, hamarabb tapasztalja meg az egyedüllét és elhagyatottság érzését, és ez olyasvalami volt, amitől többen meg szerettek volna kímélni magukat. Bár senki sem beszélt erről egyértelműen, a ravatalozóban egyedül eltöltött idő metafizikai szempontból is félelmetesnek tűnhetett. A halál veszélyes átmenet, amelynek során a liminális állapotban lévő lélek fokozottan ki van téve a gonosz támadásainak. Minthogy a léleknek e támadásokkal szemben bizonyos vallási rítusok, és általában véve az élők társasága nyújthat védelmet, a ravatalozó sokak szemében e védelem kényszerű hiányát jelenthette. Meg kell azonban jegyezni, hogy a vizsgált közösségben a halottakkal kapcsolatos elképzelések és rítusok mindig meglehetősen sokfélék voltak. Az emberek több hivatalos és vernakuláris elképzelést ismertek, és mindig az adott kontextustól függött, hogy melyiket tekintették éppen érvényesnek.<sup>14</sup> E nézetek

<sup>13</sup> A halottakkal és a túlvilággal kapcsolatos helyi elképzelések római katolikus és ortodox közösségekben Európa-szerte ismertek, a párhuzamok számbavételétől azonban, most hely hiányában eltekintek.

<sup>14</sup> Az elképzelések heterogenitására és kontextusfüggőségére számos, egymástól eltérő kultúrában kutató antropológus is rámutatott (lásd például Davies 1997.; Lewis 1986.; Geertz 1960.; Huntigton and Metcalf 1991.). Az emberek tisztában vannak nézeteik különbözőségével, az eltérések megvitatása pedig a mindennapi kommunikáció része (Bell 2002.).



igaz volta, a rítusok kivitelezésének helyes módjával együtt sokszor képezte vita tárgyát, a ravatalozó pedig remek alkalmat nyújtott arra, hogy a helyiek ütköztessék a lélek halál utáni sorsával kapcsolatos elképzeléseiket. Egy családi összejövetel során például, a korábban már idézett özvegyasszony az akkor még csak tervben létező ravatalozóval kapcsolatban megjegyezte, hogy ő bizony halottként félne egyedül maradni a sötét, hideg és elhagyott épületben, mire a közeli városban élő és éppen hazalátogató tizenéves unokája azzal vágott vissza, hogy ezért igazán nem kell aggódnia, hiszen halottként már úgysem fog érezni semmit. Ezen mindketten nevettek, de az asszony azért hangot adott kételyeinek.<sup>15</sup>

A ravatalozóval szembeni fenntartások az ember és otthona közötti szoros viszony másik fontos aspektusára is rávilágítanak. Az emberek a gazdaságban és a gazdaságért dolgoznak egész életükben, fizikai és szellemi energiájukat annak szentelik. Azért dolgoznak, hogy birtokaikat fenntartsák, és aztán legalább olyan állapotban adják tovább az utódoknak, ahogyan ők örökölték a felmenőiktől. A sok küzdelem és verejték, amely ezzel a munkával jár, elszakíthatatlan köteléket hoz létre ember és birtok, különösen a birtok lelkének tekintett ház és udvar között. Ez a gondolat többféleképpen is kifejeződik. Az olyan embereket, akiknek valamilyen oknál fogva el kellett hagyniuk otthonaikat, szinte mindig a birtokba fektetett hiábavaló munkájuk miatt sajnálják, mondván, hogy hiába dolgoztak rengeteget a birtokért, munkájuk gyümölcsét nem élvezhetik. Egy különösen nehéz házasságban élő asszony pedig egyszer bevallotta nekem, hogy bár többször megfordult a fejében a válás gondolata, mindig elvetette, hiszen akkor mindent, amiért addig dolgozott és kínlódott, hátra kellett volna hagynia. A birtokért végzett munka által létrehozott kapocs az egyik oka az élők halottakkal szembeni kötelezettségeinek is: habár az embernek minden elhunyt hozzátartozója lelki üdvéről gondoskodnia kell az egyház által előírt módon, gazdaságának korábbi tulajdonosairól sohasem feledkezhet meg; ellenkező esetben a helyi elképzelések szerint a halottak halállal, betegséggel vagy gazdasági kárral sújthatják a hálátlan örököseket.<sup>16</sup> Okkal feltételezhető tehát, hogy a korábban említett félelmek mellett az otthonnal való mély azonosulás állt a ravatalozóval szemben megfogalmazott kifogások mögött is. Amikor a fenti idézetben a haldokló szenvedésről és éhezéssel beszélt, pontosan erre a kötődésre utalt.

Ház és birtok nemcsak a színtere az ember küszködésének, hanem munkájának gyümölcse is. Szorgalomban, tisztas munkával eltöltött élet jele, ha valakinek olyan otthona van, amely megfelelő egy tisztességes temetés megrendezéséhez. Ez az üzenet olvasható ki azokból a kijelentésekből, amelyekben a ravatalozó ellenzői arról beszéltek, sokat dolgoztak azért, hogy legyen elég szobájuk, amelyekből el lehet temetni őket. Egy ötvenhat éves asszony egy ismerőséről mesélte a következőket:

<sup>15</sup> A történetéhez az is hozzátartozik, hogy 2015-ben ugyanez az asszony már lelkes híve volt a ravatalozónak, és a változásokról beszélve sosem emlegette fel korábbi félelmeit.

<sup>16</sup> Élők és holtak kapcsolatának csereviszonyként való felfogása szinte univerzálisnak mondható (lásd például Barraud et al. 1994.; Geary 1994.; Goody 1962.; Kenna 1976.; Oexle 1983.; Sutton 2007.).

*Előre nem akarták azt se, hogy nem viszik [őket a ravatalozóba] s ők nem, s László Péterné es, László Péter kilencven valahány éves volt. Meghalt azelőtt, hogy... ő [László Péter], s ők annyit építettek s annyi házat építettek s mit tudom, nem tudom hányat elmondott, hogy őköt a ravatalozóba nem vigyék.*

Azok az emberek, akik így gondolkodtak, a házukban társadalmi státuszuk lenyomatát látták, és ezért büszkén tárták ki ajtóikat a nyilvánosság előtt.

A ravatalozót örömmel fogadók ezzel szemben éppen azt emelték ki pozitívumként, hogy a temetési tevékenységek zöme kikerült a privát szférából. A gyakorlati előnyök mellett – a házat nem kell átrendezni, kevesebb munkát kell otthon elvégezni – a legtöbben annak örültek, hogy nem kell annyi embert beengedni az otthonukba. Leginkább azt üdvözlötték, hogy megmenekültek az esetleges kritikáktól; többen vélték ugyanis, hogy sok látogató árgus szemekkel leste a rítus során elkövetett hibákat, a háztartás felszereltsége és állapota jobban érdekelte őket, mint a halottól való búcsúzás:

*Jó, mert úgy is van, hogy nem tudtál meszelni, a falad meg van repedve, meg van pankhálósódva [pókhálósódva], mert nem gondolsz halálra, nem szeded le, nem tudod kitakarítani. Akkor aki elmenyen este az imádkozóba, annak a két szeme a plafonyon, a gerendába, a fal oldalán, nem ott jár az esze, hogy imádkozzék, hanem vigyázkodik.*

Ühüm, ühüm.

*Vigyázkodik. S menyen tovább s beszél. Hogy öö, milyen ház volt. Na hát akkor nem jobb a ravatalozónál? Ott nem csufol senki senkit.<sup>17</sup>*

A kétféle vélekedés és érvrendszer eltérő viszonyulást tükröz a nyilvánossághoz, társadalmi normákhoz és társadalmi ellenőrzéshez. Azok, akik otthonról szerettek volna temetkezni, készek voltak a szélesebb nyilvánosság előtt megnyitni a privát szférájukat, a közösségi ellenőrzést pedig életük természetes részének tekintették. A ravatalozó támogatói ezzel szemben elutasították a mindenre kiterjedő társadalmi kontrollt, és személyes tereik védelmét fontosabbnak tartották anyagi helyzetük megjelenítésénél. Sokan szívesen vették a ravatalozó jelentette uniformizálódást is: mindenki ugyanazokat a rituális kiegészítőket és dekorációs kellékeket használja, így a temetési szertartás kevesebb alkalmat ad a társadalmi különbségek megjelenítésére. Egyesek annak is örültek, hogy a ravatalozó bizonyos korlátok közé szorította, és ezért megkönnyítette a szertartások lebonyolítását: az imádkozó meghatározott időkeretet kapott, így a túl sokáig maradó vendégek nem jelentettek többé problémát, ahogyan az alamizsna kiosztása is egyszerűbbé vált, hiszen mindenki egy időben hagyta el a helyiséget. Ezekben a kérdésekben a helyiek véleménye megegyezett a papéval, aki beszélgetésünk során ugyanezeket az érveket hozta fel a ravatalozó mellett.

Mivel a ravatalozót ellenzők többsége az idősebb korosztályhoz tartozott, kézenfekvőnek tűnik a nyilvánossággal és társadalmi kontrollal kapcsolatos eltérő hozzáállást egyszerűen generációk közötti különbségnek tekinteni. Valójában azonban az idős emberek közül is sokan támogatták a ravatalozót és a vele járó változásokat. A család-

<sup>17</sup> Nő, 72 éves.

doknak elvileg ma is lehetőségük van arra, hogy a halottat két napig otthon tartsák, otthon rendezzék meg az imádkozót és csak a temetés előtt, a temetési szertartásra vigyék le a holttestet a ravatalozóba. Tudomásom szerint azonban ezzel a lehetőséggel eddig még senki sem élt. Arra ugyanakkor volt már példa, hogy ez első éjszakára otthon tartották a halottat; leginkább olyankor került sor erre, ha a ravatalozótól távol laktak vagy a halott rokonai, barátai között sok volt az olyan idős ember, akiknek nehézséget okozott volna lemenni a ravatalozóba. Sokkal inkább praktikus megfontolások miatt, semmint a ravatalozó elleni tiltakozásként tartották tehát otthon az első esti imádkozót.

### HELYI REAKCIÓK: ÁTÉRTELMEZÉS ÉS KISAJÁTÍTÁS

A ravatalozó megépítésével együtt járó változások közül a legtöbb vitát a plébános által bevezetett *koszorúpénz* váltotta ki. A koszorúpénz egyfajta váltság: a temetésre szánt koszorúk vagy virágok helyett a résztvevőktől egy tetszőleges nagyságú pénzadományt gyűjtenek a temetés előtt. Az összegyűlt összegből 10 misét mondatnak a halott lelki üdvéért, a maradékot pedig a ravatalozó építési munkálatainak és fenntartásának, valamint az egyházközség egyéb költségeinek fedezésére használják fel.<sup>18</sup> E szokás a közösségben korábban ismeretlen volt, noha a plébános szerint a környező településeken évtizedek óta gyakorolták. Bevezetésével a pap célja az általa értelmetlennek tartott kiadások mérséklése volt, hiszen a virágok csak rövid ideig díszítik a sírt és sem a halottnak, sem a családjának nem jelentenek segítséget. Ha viszont a virágra szánt összeget halotti misékre és az egyházközség szükségleteire fordítják, az adomány valóban a halott és a közösség érdekeit fogja szolgálni. Annak ellenére, hogy az emberek megértették a plébános érveit, a koszorúpénz bevezetése sokakban ellenérzést keltett és rendszeres beszédtema volt vendégségek vagy közös munkák alkalmával. Többen beszéltek arról, mennyire szegénylik az idegenből jövő rokonoknak és barátoknak megmondani, hogy virág helyett pénzt hozzanak; pénzt kérni a bevett ajándékok helyett sokak szemében egyszerűen illetlen és elfogadhatatlan volt. A szokás ellenzői azt is hangoztatták, hogy ez a pénz valójában a halott családját illetné meg. Az ő logikájuk szerint a koszorúk és virágok a halottnak adott ajándékok voltak, ezért a helyettük adott pénzt is nekik, pontosabban a családjuknak kellene adni az egyház helyett.

Az adományozók száma és az adományozott összeg azonban minden kritika ellenére folyamatosan nő. A hozzájárulások összege rendszeresen 5 és 20 új román lej között mozog. Hogy ki mennyit ad, a halotthoz fűződő kapcsolatának szorosságától függ: közeli rokonok, kedves barátok temetésén rendszerint 20 lejt vagy még annál is többet adományoznak.<sup>19</sup> Az egyes temetésekkor összegyűlt pénzösszeg nagysága változó: pár száz lejtől ezeröttszáz lejig terjedhet, de ennél nagyobb összegről is hallottam. A pénzt

<sup>18</sup> A miséket nem a helyi plébános, hanem kisebb, és ezért szegényebb egyházközséget vezető papok végzik el. A szándékmisék átruházása a katolikus egyházban bevett módja a szegényebb plébániák megsegítésének.

<sup>19</sup> 2015-ben 10 lej körülbelül két-két és fél eurót ért. Összehasonlításképpen: egy halotti mise 20 lejbe került, nászajándékba rendszerint 200–300 lejt adtak, egy átlagos napszám pedig 50 lej volt.

a ravatalozó ajtajában gyűjti egy, a gyászoló családhoz közel álló rokon, barát vagy szomszéd. Az adományozó nevét és az összeget gondosan feljegyzik egy listára, amelyet a mise végén a plébános 2014-ig fel is olvasott. Ekkorra azonban a lista már olyan hosszúra nyúlt, hogy a pap a meggyetartásosokkal egyetértésben úgy döntött, csak a végösszeget fogják bejelenteni a templomi szertartás végén. Döntésükkel a közösség is egyetértett; ahogyan egy negyvenes éveiben járó asszony megjegyezte:

*Úgy es, ha odaadtad, ott már nincs értelme, hogy hangsúlyozza, hogy mer ez ennyit adott, mer ez annyit adott. Ez már olyan fölösleges dolog, pont akkor ott a temetés alkalmával, hogy kezdje részletezni, hogy ez ennyit adott s az annyit adott.*

Érvelését alátámasztja, hogy adományok összege nem csökkent azóta, amióta nem olvassák ki név szerint az adományozókat. A későbbiekben azonban látni fogjuk, hogy e felajánlások és az adomány nagysága valójában nagyon is számít.

2014-ben a koszorúválság szokása újabb átalakuláson ment keresztül, ekkor ugyanis a résztvevők az egyháznak szánt pénzzel párhuzamosan elkezdtek pénzt gyűjteni a halott családjának is. A gyakorlatot a koszorúpénz egyik ellenzője kezdeményezte egy hosszú betegség után elhunyt férfi temetésekor, akinek a családja meglehetősen anyagi nehézségekkel küzdött. A ravatalozóhoz érkezőket megkérdezték, az egyháznak vagy a családnak szánják-e adományaikat, felajánlásaikat pedig két külön listán vezették; ennél az esetben az adományok több, mint egyharmadát adták a halott családjának, és legalább ekkora, ha nem nagyobb összeget kapott az özvegy a háznál is. Habár a kezdeményezést sokan nem támogatták a közösségben, ezután még legalább három másik esetben ugyanígy járt el a gyásznap. 2015 nyarára a helyi plébános véget vetett a kétfelé gyűjtött koszorúválság gyakorlatának, ám egyesek szerint a szokás nem tűnt el: sokan most személyesen a családtagoknak adják oda a pénzt még a háznál, és nem adományoznak a ravatalozóban. Ahhoz, hogy e gyakorlat elterjedtségéről, továbbéléséről pontosabb képet kaphassunk, további kutatásokra volna szükség, ám megjelenése már önmagában is érdekes, hiszen szemléletes példája a hatalom által felülről bevezetett rituális újításokhoz való alkalmazkodásnak.

Azt a módot, ahogyan a helyiek elkezdtek a koszorúválság intézményét a saját céljaikra használni, kézenfekvőnek tűnhet kísérletként értelmezni azoknak a társadalmi funkcióknak a helyettesítésére, amelyek a ravatalozó bevezetésével kevésbé érvényesülnek a mai temetkezési szertartásban. A temetési rítusok alapvető jellemvonása, hogy megjelenítik, megerősítik, vagy éppen gyengítik a résztvevők közötti társadalmi kapcsolatokat.<sup>20</sup> Erre az otthonról történő temetés számtalan lehetőséget biztosított, amellyel mind a halott családja, mind pedig a hozzájuk kötődő családok élhettek. Megtiszteltetésnek számított például, ha valakit felkértek a temetési tisztségek egyikére – például zászló-, kereszt-, koszorú- vagy gyertyavivőnek – és több adat is igazolja, hogy a halott családja e felkéréseket sokszor igen tudatosan használta fontosnak tartott kapcsolatai megerősítésére. Az elhunyt családjának szövetségesei pedig a temetés során nyújtott különböző jellegű segítségekkel vagy a szertartáson való pusztán részvétel-

<sup>20</sup> Erről többek között lásd például: Douglass 1969.; Strathern 2001. [1981.]; Cohen 1985.

telükkel tudták kötődésük mértékét kifejezni. Nem kevés büszkeség forrása volt, ha valakinek sok segítsége volt a temetés előkészületei során, vagy ha a temetésen sokan vettek részt, hiszen ez a család népszerűségét, társadalmi beágyazottságát demonstrálta. A segítség és részvétel a csere és a kölcsönösség logikája szerint szerveződött, szorosan összefüggött a tárgyak, a munkaerő, valamint a mindennapi szívességek cseréjével, így a temetéskor tanúsított viselkedésnek messzemenő következményei voltak az érintettek társadalmi kapcsolataira nézve. A ravatalozó bevezetése és a szolgáltató szektor térnyerése óta viszont lényegesen kevesebb lehetőség van a gyászoló családdal szembeni lojalitás és támogatás kifejezésére.

Egyértelműnek tűnik az is, hogy a koszorúpénz intézménye átvette a társadalmi kötődések jelzésének funkcióját: az adományozott összeg nagysága a kapcsolat fokának függvénye, és jelentősége volt annak, hogy az adományozott összeget nyilvánosságra hozták. Egy temetési szertartásról hazaérkezvén egyik ismerősöm megjegyezte, hogy a pap az ő nevét elfelejtette felolvasni az adományozók között, és bár hangsúlyozta az incidens trivialitását, beszélgetésünk során többször is visszatért a témára. Egy másik esetben egy asszony, aki maga nem tudott elmenni a temetésre, a koszorúpénzt elküldte az egyik szomszédasszonyával és kifejezetten kérte őt arra, hogy a nevét írassa fel az adományozók közé. A család számára pedig az összegyűlt összeg nagysága lett büszkeség forrása, ahogyan korábban a segítők száma volt az.

Hiba lenne ugyanakkor azt, hogy a helyiek a koszorúváltás intézményét a társadalmi kötődések megjelenítésére használják, a korábbi szokások tudatos pótlásaként vagy a modernizációval és a változó társadalmi normákkal szembeni tudatos ellenállásként értelmezni.<sup>21</sup> Még akkor is, ha néhányan az emberek elhidegüléséről, közömbössé válásáról és a segítőkészség csökkenéséről panaszkodtak. Habár tény, hogy a temetés lebonyolításához kevesebb családon kívüli támogatásra van szükség, még mindig elkél a segítség, különösen abban az esetben, ha a tort a család otthon rendezi meg. Tapasztalatom szerint a legközelebbi barátok és szomszédok még mindig aktívan részt vesznek a temetés előkészületeiben, a megváltoztatott szertartás tehát továbbra is lehetőséget ad a társadalmi kapcsolatok megerősítésére, még ha szűkebb kör számára is. Sokkal inkább az történt, hogy a helyiek az új szokást ösztönösen a saját logikájuk szerint értelmezték, hiszen végső soron a koszorúpénz a halottnak vitt virágok helyettesítőjeként és a halottért mondatott misék miatt a halottnak adott ajándék volt, még akkor is, ha nagyobb részét az egyház kapta. Természetesen adódott tehát, hogy a helyiek a szokást a kötődés és a kapcsolatok megjelenítéseként értelmezzék.

A gyászoló családnak adott pénzbeli segítség megjelenésében tehát a koszorúváltás helyi értelmezése és a pappal szembeni ellenállás ötvöződött, amelyekre sokakat az sarkallt, hogy úgy érezték, az egyház lényegében a halottnak szánt ajándékot sajátítja ki. A családnak adott pénz gyűjtésével a helyiek mintegy kisajátították az egyházi vezetés által bevezetett rítust, és – Shaun Malarney vietnámi állami temetési reformokkal kapcsolatos szavait parafrázálva – saját értékrendjüket vetítették ki rá.<sup>22</sup> A családnak közvetlenül adott pénzbeli támogatás ugyanakkor a rituális segítségnyújtás akaratlan

<sup>21</sup> Cohen 1985.

<sup>22</sup> Malarney 1996: 556.

elanyagiasodását jelenti. Korábban az ilyen jellegű segítség jóformán ismeretlen volt a közösségben; noha előfordult, hogy a halott családja pénzügyi segítséget kapott a temetéshez, az adományozók mindig közeli hozzátartozók, például a halott testvérei voltak, vagy az összeget csak kölcsönbe – ritkább esetben pedig valamilyen korábbi segítség viszonzásaként – kapták. Egyetlen eset jelentett ez alól kivételt: ekkor egy, az 1989-es forradalom zűrzavarában életét veszített sorkatona szegénysorban élő szüleit segítették a temetés során gyűjtött pénzadományokkal.

A családnak adott pénzügyi támogatásnak mint rituális újításnak a sorsáról még korai lenne bármit is mondani. Vannak arra utaló jelek, hogy e gyakorlat fokozatosan függetlenedik a koszorúváltástól és önálló szokássá válik, ilyen például az adományozás aktusának áthelyeződése a privát térbe, illetőleg az itt adott adományoknak a koszorúpénz általános összegét meghaladó volta (volt, aki ilyenkor 50 lejt is adott). Ezt a vele szemben megnyilvánuló papi fellépés is elősegítette azzal, hogy a pap tiltása miatt a családon segíteni vágyóknak az adományait közvetlenül a családnak kellett adniuk, mégpedig távol a ravatalozó nyilvános terétől. Mindeddig csak olyan családok részesültek ilyen támogatásban, akiket a közösség erre rászorulóknak tartott, de fennáll a lehetősége annak, hogy idővel a temetési gyakorlat szerves része lesz és gazdasági helyzetétől függetlenül minden család kapni fog pénzadományokat. E folyamat egyik hajtóereje éppen a közösségi interakciókat irányító és mindent átható kölcsönösség lehet: az egyik, mostanában pénzadományt kapott gyászoló például azt mondta, ő is fog pénzt adni azoknak, akiktől ő kapott, függetlenül azok anyagi helyzetétől. Másrészről viszont sokan vannak, akik ellenzik a szokást, mert a pénzadományokat illetlennek, nem odavalónak érzik. Legalább annyira lehetséges forgatókönyv tehát a szokás elmaradása, mint végleges beépülése a temetési gyakorlatba.

## ÖSSZEGZÉS

Amint azt a ravatalozó esete is mutatja, a felülről lefelé kezdeményezett rituális újítások sosem egyirányú folyamatokként mennek végbe. A rituális változások hatalmi bevezetése, a meglévő rituális gyakorlatok tiltásával együtt, összetett folyamatokat generál, amelyekben számos szereplő vesz aktívan részt, a hatalom képviselőitől a helyi társadalom különböző csoportjaiig. Habár hosszú ideje a ravatalozó bevezetése volt a legnagyobb horderejű, és így a legtöbb vitát kiváltó változás, amely a temetési szertartás terén történt a közösségben, a meglévő temetési gyakorlatok, illetve a halállal kapcsolatos képzetek érvényességéről folytatott beszélgetések korábban is mindennaposnak számítottak. A temetési szertartás alapja más közösségekhez hasonlóan a vizsgált településen is a hivatalos egyházi szertartás volt, amelyet számos helyi gyakorlat egészített ki, különösen azokon a területeken, amelyeken a hivatalos rítus nem nyújtott elegendő vigaszt vagy közösségi támogatást. Ez utóbbiak közül néhányal szemben a helyi plébános hosszú ideje próbált és próbál fellépni, több-kevesebb sikerrel. Amellett, hogy bizonyos elképzeléseket – különösen azokat, amelyek a túlvilági életnek materiális dimenziót tulajdonítanak – babonáságnak tekint, és ezek helytelenségéről igyekszik meggyőzni a helyieket, a pap leginkább a temetés után tartott tor elhagyását szorgalmazza.



A helyi elképzelések szerint a toron elfogyasztott étel alamizsnának minősül, így a köszönetképpen elmondott imákon keresztül mérsékli a halott purgatóriumbeli szenvedéseit. A plébános ugyanakkor felesleges presztízskiadásnak tekinti, amely sok esetben túlzott anyagi terheket ró a gyászoló családra, hiszen ugyanilyen eszkatologikus hatása lenne, ha a tor helyett a temetőkapuban egy-egy szelet kenyérrel és egy pohár itallal kínálnák meg a résztvevőket. Annak ellenére, hogy érvei beépültek a torról folytatott helyi diskurzusba, a tor továbbra is része a temetési rítussornak, ráadásul megrendezése a szolgáltatói szektor térnyerése miatt többre is kerül, mint korábban. A pap fellépésének kudarca általában jellemző a hatalmi szóval bevezetett vagy bevezetni kívánt rituális reformokra. Amint azt Donald Sutton a Kínában előírt konfucianista temetési reformokkal kapcsolatban megjegyezte, az emberek az egyes újításokat aszerint fogadják el, hogy azok mennyire felelnek meg meglévő vallásos képzeleteiknek, és milyen mértékben elégítik ki érzelmi és társadalmi szükségleteiket.<sup>23</sup> Az általam vizsgált közösségben az emberek részben azért ragaszkodnak a halotti torhoz, mert az mélyen beágyazódik az élők és holtak kapcsolatáról alkotott helyi elképzelésekbe. A torozás személyes indokairól beszélve sokan fogalmaztak úgy, hogy a halott „megérdemli”, hogy tisztességes tora legyen. Emellett a társadalmi elvárások is fontos megtartó erőt jelentenek: többek szerint megszólnák őket, ha eltekintenének a tor megtartásától. A halottakkal szemben érzett kötelességtudat tehát, a társadalmi nyomással együtt, továbbra is szokásban tartja a tort, annak kétségtelenül megterhelő anyagi vonzatai ellenére.

A meglévő képzetek és társadalmi elvárások befolyásolták azt is, ahogyan a helyiek a ravatalozó bevezetésére és a vele együtt járó változásokra reagáltak. Amint láthattuk, némelyeket az otthontól való elszakadástól és a ravatalozó magányától való félelem ösztönzött tiltakozásra. A koszorúválság átértelmezése, majd a gyászoló család pénzbeli támogatásának új gyakorlata mögött pedig a halottakkal szembeni kötelességtudat és a társadalmi kötődések kifejezésének igénye volt a fő hajtóerő. A rituális változás korántsem egy egyirányú és egyértelmű folyamat eredménye volt: akciók és reakciók sorozata nem várt következményekhez és a temetési rítus elanyagiasodásához vezetett. A változás nem tekinthető egyszerűen a pap és a közösség közötti ellentét eredményének sem; a közösség maga is megosztottan reagált a változásokra, amelyek folyamatos vita és egyeztetés tárgyát képezték. A rituális változásokról folytatott beszélgetések során ráadásul a helyiek azokat a társadalmi értékeket is megvitatták és alakították, amelyek mindennapi életük sarokpontjai voltak: mi illik és mi nem, meddig terjedhet a társadalmi ellenőrzés, alá kell-e vetnünk magunkat minden esetben az egyházi hatalomnak?

Mindez felveti a rituális változások és a társadalmi változások közötti összefüggések kérdését. Az antropológusok a rítusokat nem pusztán a szociokulturális környezet kifejezőeszközeinek tekintik, hanem olyan erőknak is, amelyek maguk is alkalmasak a környezet alakítására – ennek köszönhető, hogy a hatalom képviselői a rítusokat előszeretettel alkalmazzák és alkalmazták a társadalmak tervezett és mélyreható átalakítási kísérletei során.<sup>24</sup> A rítusok azonban – amint arra Catherine Bell is rámutatott – nem tekinthetők varázseszköznek abban az értelemben, hogy önmagukban nem

<sup>23</sup> Sutton 2007.

<sup>24</sup> Lásd például: Malarney 1996.; Bell 1997.



elégségesek a meglévő kulturális és társadalmi struktúrák megváltoztatásához. Arra azonban alkalmasak, hogy „az embereket bizonyos ideálok felé orientálják, az ideálok pusztá megjelenítésével pedig megteszik az első lépést elsajátításuk és megvalósításuk irányába.”<sup>25</sup> Az általam vizsgált településen tudatosan senki sem éltetné az individualizmust a falusi közösségek, egyébként a helyiek által is nagyra tartott közösségi szolidaritásával szemben – különösen nem a helyi plébános. Mégis, az, hogy a ravatalozó bevezetésével a temetési teendők zöme a privát szférából átkerült a szolgáltatói szektorba, felerősítheti azoknak az egyéb változásoknak – különösképpen a tömeges külföldi munkavállalásnak, valamint a gazdálkodás növekvő technikai modernizációjának – a hatásait, amelyek elősegítik a közösségi összetartás gyengülését.

### Irodalom

- BARRAUD, Cecile – de COPPET, Daniel – ITENAU, André – JAMOUS, Raymond  
 1994 *On Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges. Explorations in Anthropology*. Oxford–Providence: Berg.
- BELL, Catherine  
 1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford–New York: Oxford University Press.  
 2002 „The Chinese Believe in Spirits”: Belief and Believing. In Nancy Frankenberry (ed.) *Radical Interpretation in Religion*. 100–116. Cambridge: Cambridge University Press.
- BICZÓ Gábor  
 2013 Az etnikai együttélési egyensúlyhelyzet elmélete: a szilágysági Tövishát északi falvainak példája. In Biczó Gábor – Kotics József (szerk.): *„Megvagyunk mi egymás mellett...” Magyar–román etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton*. 53–104. Miskolc: ME KVAI.
- COHEN, Anthony P.  
 1985 Symbolism and Social Change: Matters of Life and Death in Whalsay, Shetland. *Man* 20(2), 307–324.
- DAVIES, Douglas J.  
 1997 *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*. London–Washington: Cassel.
- DOUGLASS, William A.  
 1969 *Death in Murelaga. Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle: University of Washington Press.
- GEARY, Patrick  
 1994 *Living with the Dead in the Middle Ages*. London: Cornell University Press.
- GEERTZ, Clifford  
 1960 *Religion in Java*. New York: The Free Press.
- GOODY, Jack  
 1962 *Death, Property and the Ancestors*. London: Tavistock.

<sup>25</sup> Bell 1997: 235. (Saját fordításom – H. Á.).

HESZ Ágnes

- 2016 The Story of a Funeral Home. Ritual Modernization and its Reception in a Transylvanian Village Community. *Revista Română de Sociologie* 27 (1–2). 39–53.

HUNTINGTON, Robert – METCALF, Peter

- 1991 *Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

KENNA, Margaret E.

- 1976 Houses, Fields, and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island. *Ethnology* 15 (3). 21–34.

KILIANOVÁ, Gabriela

- 2010 Depart in Peace. Two Cases of Contemporary Funeral Ceremonies in Western Slovakia. In Mód László – Simon András (eds.): *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendő Barna Gábor tiszteletére*. 741–752. Szeged: Gerhardus Kiadó.

LEWIS, Ian M.

- 1986 *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press.

MALARNEY, Shaun Kingsley

- 1996 The Limits of „State Functionalism” and the Reconstruction of Funerary Ritual in Contemporary Northern Vietnam. *American Ethnologist* 23. 540–560.

OEXLE, Otto G.

- 1983 Die Gegenwart der Toten. In Braet, Herman – Verbeke, Werner (eds.): *Death in the Middle Ages*. 19–77. Mediaevalia Lovaniensia, 1. Louvain.

STRATHERN, Andrew

- 2001 [1981] A halál mint csere: két melanéziai példa. In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra*. 97–116. Budapest: Janus/Osiris. [Death as Exchange: Two Melanesian Cases. In Hunnmprey, S. C. – King, H. (eds.): *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, 205–223. London, Academic, 1981].

SUTTON, Donald S.

- 2007 Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times. *Modern China*. (33) 1. Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson’s Ideas, 125–153.

Hesz Ágnes, PhD

egyetemi adjunktus, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport

e-mail: hesz.agnes@pte.hu

tel.: +36-30-223-0338

Ágnes Hesz

**The story of a funeral home: Ritual modernization and its reception in a Transylvanian village community**

The author in her article offers a brief re-study of funerary rituals in a village inhabited by Hungarian Roman Catholics in Romania. Since the completion of a long-term fieldwork in 2003 and 2004, the construction of a funeral home and the emergence of local companies, offering full service for funeral receptions, have led to considerable changes in the course of funerary rituals. Rites that were traditionally carried out at home have been moved to the public sphere, and tasks traditionally fulfilled by people nurturing social ties to the family of the deceased have largely been taken over by the service sector. Since funeral rites are intricately intertwined with cultural beliefs and values as well as with the management of social relations, these changes are more than technical ones. By focusing on how people have reacted to the changes imposed on them, this study emphasizes their agency in constructing the ritual dimensions of their lives.

## Kísértetek az egyetemen

A múlt századvégi általános elképzelés szerint a modern világot a racionális és szkeptikus világnézet határozza meg.<sup>1</sup> Mivel a mondák és általában véve a folklór tükrözik a kultúrában és a társadalomban végbement változásokat,<sup>2</sup> a természetfelettinek ki kellett volna szorulnia, sőt, teljesen el kellett volna tűnnie a modern mondákból. A nyolcvanas évek elején Jan Harold Brunvand megállapította, hogy „az előző generációk inkább kísértetjárta házakról, szellemjárásról és boszorkányságról meséltek, mi azonban jobban szeretjük a családi autóról, hajókirándulásokról és a végtelen utakról szóló történeteket”.<sup>3</sup> 1989-ben Bengt af Klintberg svéd folklorista szintén arra a következtetésre jutott, hogy Skandináviában a kortárs kísértettörténetek főként szórakoztató funkcióval bírnak, illetve hogy „a korábbi mondahagyományhoz viszonyítva a természetfelettiről szóló történetek viszonylag ritkák a kortárs hagyományban. Ez azonban nem meglepő – Skandináviában manapság a legtöbben kifejezetten szkeptikusan viszonyulnak mindenhez, aminek köze van a természetfelettihez”.<sup>4</sup> Az 1990-es évek elején Leea Virtanen amellet érvelt, hogy még ha az emberek továbbra is számot adnak megmagyarázhatatlan, természetfeletti élményeikről, „a régi mondahagyomány vitathatatlan hanyatlása azért nyomot hagy a világnézetükön”, és a környezetükben bekövetkező változások, valamint az iparosodás és az urbanizáció által formált kultúra hatására a természetfelettibe vetett hit fokozatosan hanyatlik.<sup>5</sup>

Másfelől azonban a felmérések rámutattak, arra, hogy az amerikai főiskolások életében ma is ugyanolyan stabil és jelentős szerepe van a babonáknak, mint volt a 20. század elején.<sup>6</sup> Egy 1990-es felmérés az Egyesült Államokban szintén megerősítette, hogy a népesség meglehetősen nagy hányada mondhatja el magáról, hogy megtapasztalta a természetfelettit: az emberek 17%-a érezte már úgy, hogy kapcsolatban áll egy elhunyt személlyel; 9%-a állította, hogy látott már kísértetet vagy érezte annak jelenlétét, és más jellegű természetfeletti élményekről is sokan számoltak be.<sup>7</sup> A Gallup ugyanazon évi felmérése alapján, mindent összevetve, az amerikaiak 25%-a hitte úgy, hogy a halottak kísértetei visszajárnak.<sup>8</sup> Dégh Linda egyik kutatása – amely a természetfelettihez való általános viszonyulást vizsgálta Észak-Amerikában – rámutatott, hogy a

<sup>1</sup> Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján, valamint a Szlovén Kutatási Tanács részéről, a *Slovenian identities in European and global context* program keretében finanszírozásban részesült. A cikk eredeti angol címe: *Ghosts at the University*. Angolból fordította Vásárhelyi Ágnes.

<sup>2</sup> Vö. Abrahams 1971: 19.; Reich 1971: 234.; Fine 1985.; Hafstein 2000: 98–101. stb.

<sup>3</sup> Brunvand 2003 [1981]: 19.; vö. Dégh 2006: 52.

<sup>4</sup> Klintberg 1989: 87.

<sup>5</sup> Virtanen 1992: 228–231.

<sup>6</sup> Ellis 1988: 38, 73.

<sup>7</sup> McClenon 1995: 109–112.

<sup>8</sup> Hufford 1995: 17.

lakosság 60%-a teljesen vagy részben hisz a természetfeletti létezésében, és mindössze 28%-ról mondható el ennek ellenkezője.<sup>9</sup> Egy 1982-es nagy-britanniai felmérés szintén hasonló eredményt mutatott: a népesség 36%-a hitt a kísértetek létezésében, 14%-a az asztrológiában, 35%-a a jövőmondásban, 54%-a a látóképesség létezésében és 61%-a a telepátiában. Egy másik, 1997-es felmérés alapján a népesség 48%-a hisz a kísértetek létezésében. Egy 1991-es szlovéniai felmérés szerint a szlovén népesség 28%-a elmondhatja magáról, hogy élete során legalább egyszer vagy kétszer kapcsolatba lépett már a holtakkal,<sup>10</sup> egy 1997-es felmérés szerint pedig körülbelül 25%-uk állítja magáról ugyanezt.<sup>11</sup> 1991-ben a szlovének majdnem 13%-a azt is elismerte, hogy érezte már valamiféle spirituális erő jelenlétét vagy „azt, hogy egy természetfeletti hatalom valahogyan kiemelte őt a testéből”.<sup>12</sup> A 2008-as felmérés azt mutatja, hogy a népesség 26 %-a hisz az ősök és 51%-a a gyógyítók természetfeletti hatalmában, 60%-a a csodákban és 37%-a abban, hogy a jövőmondók képesek megjósolni a jövőt.<sup>13</sup>

A felmérések eredményei egyértelműen ellentmondanak a természetfeletti végnapjairól szóló véleményeknek. Úgy tűnik, hogy a természetfelettibe vetett hit a tudósok előrejelzései ellenére – miszerint napjaink racionális világában az teljesen el fog tűnni – továbbra is virágzik. Sőt mi több, Dégh Linda tulajdonképpen az „irracionális ösrobbanásáról” beszél, ami az Egyesült Államokban és a háború utáni Németországban a hiedelemmondák elburjánzásában nyilvánult meg, és szerinte összefügg az erősen iparosodott világ, illetve a jelenkori életkörülmények nyomán megtapasztalt elidegenedéssel és az identitás elvesztésétől való félelemmel.<sup>14</sup> Ülo Valk szintén arra a megállapításra jutott, hogy az 1990-es évek elején, a kommunizmus bukásával Észtországban ismét teret nyert a spiritualitás, és egyfajta elmozdulás történt a „hitetlenség racionalista hagyománya” felől egy „természetfeletti” világnézet felé.<sup>15</sup> Ez így igaz: habár a természetfeletti aktorok értelmezése és elnevezései megváltoztak és igazodtak a modern világnézethez, a természetfelettiinek ma is éppúgy helye van az életünkben, mint korábban. A kísértetjárta fogadókba, hidakra, házakba, temetőkbe stb. szervezett túrák, a kísértetek kereskedelmi kiaknázása, a „természetfeletti” turistalátványosságok és a kísértetjárással kecsegtető nyaralási ajánlatok mind-mind arra utalnak, hogy a természetfeletti a nyugati gazdasági rendszer árucikkévé vált.<sup>16</sup> Kísértetnarratívumok ugyanakkor kétségkívül nem csak régi házakhoz, fogadókhoz és hotelekhez, hidakhoz és temetőkhöz kapcsolódnak, hanem különféle tudományos intézményekhez is. A Helsinki Egyetemen,<sup>17</sup> az Indiana állambeli Jolietben található Saint Francis Egyetem könyvtárában, a West Point tiszti akadémián,<sup>18</sup> a New York-i Binghamton Egyetem

<sup>9</sup> Dégh 2001: 13.

<sup>10</sup> Toš et al. 1991: V607A.

<sup>11</sup> Toš et al. 1997: Q202.

<sup>12</sup> Toš et al. 1991: V 607B.

<sup>13</sup> Malnar et al. 2009. R18g, R35c, R18d, R35b.

<sup>14</sup> Dégh 2001: 21.

<sup>15</sup> Valk 2006: 32.

<sup>16</sup> Dégh 2001: 212.; 2006; Goldstein 2007.

<sup>17</sup> Kalmre 2001: 86.

<sup>18</sup> Dégh 2006: 61; 2001: 314–315.

Sullivan Hall nevű épületében,<sup>19</sup> továbbá az Egyesült Államok számos más egyetemén és kampuszán<sup>20</sup> is keringtek kísértetjárásról szóló elbeszélések. Nem meglepő tehát, hogy végül a Ljubljana-i Egyetem Bölcsészettudományi Karának egyik épületéről is elterjedt a hír, miszerint kísértetek járkák. Jelen tanulmányban a munkahelyemül szolgáló egyetemi épülethez kapcsolódó kísértettörténetekről értekezek.

Először 2010 elején hallottam arról, hogy a Zavetiška utca 5. szám alatt található épületet kísértetek járkák. Ahogyan a későbbiek során kiderült, a narratívumok legalább 2009 közepe óta keringtek a biztonsági és takarítószemélyzet, az ügyintézők, valamint saját kollégáim körében. Kutatásom során tudomásomra jutott, hogy a hallgatók, a kar többi épületének dolgozói, sőt, a karral közvetlen kapcsolatban nem álló személyek is ismerték ezeket a történeteket. Az általam gyűjtött elbeszélések alapvetően az épületben érzékelt megmagyarázhatatlan hangjelenségekről szólnak, úgymint: motoszkalás, ütődés, csapkodás, dobogás, kopogás, kaparászás, léptek vagy hangok zaja az üres épületben, ajtók nyílása és csukódása, vízzubogás és így tovább. Adatközlőim alkalmanként vizuális észlelésekről – magától fel- és lekapcsolódó világításról, maguktól nyíló és csukódó ajtókról, helyükről elmozduló tárgyokról stb. – és néha bizonyos érzetokről – például hidegérzetről, megfigyeltség érzetéről, láthatatlan jelenlét érzéséről – is beszámoltak. Az egyik történet főszereplője az egyik női biztonsági őr volt, aki egyik éjszaka egy gyermek kísértetét látta az épületben, sőt beszélt is azzal. Az épületben található Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék oktatói gárdájának tagjaként és folkloristaként természetesen késztetést éreztem arra, hogy belefogjak a szemem láttára kibontakozó, egyre terjedő és növekvő kísértethagyomány kutatásába. A 2010 májusától 2013-ig terjedő időszakban interjúkat készítettem a személyzettel, és minden kollégámnak elküldtem egy kérdőívet, amelyben arról faggattam őket, hogy mit hallottak az épületünkben tapasztalt természetfeletti jelenségekről vagy milyen saját tapasztalataik voltak velük kapcsolatban. Kutatásom célja egyrészt az volt, hogy feltérképezze az okokat, amelyek az épületről szóló kísértetmondák születésének táptalaját szolgálhattak, másrészt az, hogy felkutassa a hagyomány résztvevőit és kiderítse, hogy hogyan értelmezik természetfeletti élményeiket és milyen funkcióval bírnak számukra a kísértettörténetek.

## A KÍSÉRTETNARRATÍVA SZÜLETÉSÉNEK OKAI

A kutatások azt mutatják, hogy régi épületekről nagyobb valószínűséggel terjednek kísértettörténetek, mint újakról.<sup>21</sup> Bill Ellis egy tanulmányában olyan éttermekről ír, amelyeket a fiatalok „tini mondavadászatok” keretében – természetfeletti élmények reményében – keresnek fel. Rámutat, hogy ezek az alkalmak rendszerint „tudatos kapcsolatteremtések korábbi időkkel és gondolkodásmódokkal”, és amellet érvel, hogy „olyan környezetben, ahol számítani lehet a romantikus múlt mondáinak meg-

<sup>19</sup> Tucker 2005: 189.

<sup>20</sup> Vö. Tucker 2007.

<sup>21</sup> Vö. Bardens 1997 [1965]: 40; Tucker 2007: 31.



elevenedésére, a természetfeletti kialakuló személyes kapcsolatot nem szankcionálják, hanem kifejezetten szorgalmazták”.<sup>22</sup> A régi épületekben észlelt kísértetek a nyugati kultúra „grammatikai” készletéhez tartoznak.<sup>23</sup> A félreeső, elhagyatott és rendkívüli vagy sajátos jegyekkel bíró épületek szintén nagyobb eséllyel generálnak kísértetnarratívumokat.<sup>24</sup> Ezen felül azok az épületek is nagy valószínűséggel válnak kísértetekről szóló szóbeszéd tárgyává, amelyekben valaki meghalt – főleg, ha az illető öngyilkos lett vagy erőszakos halált halt.<sup>25</sup> A szóban forgó kari épület azonban Ljubljana más épületeihez viszonyítva nem különösebben régi (körülbelül száz éve épült), így első pillantásra kevésbé felel meg azoknak az előfeltételeknek, amelyek kísértetjárás helyszínévé tehetnek egy épületet (kétségkívül nem mondható ugyanakkor modern épületnek sem, így az sem feltétlenül jelent „szankcionálandó” élményt, ha valaki kísértet észlel benne). Az épület semmiképpen sem mondható félreesőnek és meglehetősen konvencionális stílusban épült, ez pedig nem valószínűsíti kísértetelbeszélések születését és terjedését. Mindemellett senkinek sem volt tudomása arról, hogy bárki is öngyilkosságot követett volna el vagy erőszakos halált halt volna az épületben.

Építésének pontos évéről ugyan nem tudtam információt szerezni, de az biztos, hogy az épület többször is gazdát cserélt: 1926-ban a Szent Vince Katolikus Társaság vásárolta meg magánszemélyektől, majd felújíttatta, hogy árvaházként szolgálhasson. Az árvaház – amelyet kezdetben az Irgalmas Nővérek, a II. világháború idején pedig a Páli Szent Vince rend apái vezettek – 1929-ben nyitotta meg kapuit. A Katolikus Társaság egészen 1946. január 1-ig adott szállást árva gyermekeknek, amikor a szocialista államvezetés ideológiai okok miatt betiltotta a Társaság működését és államosította annak ingóságait, amelyek így a Városi Tanács tulajdonába kerültek. Az új vezetés az árvaházat fiatalkorúak nevelőotthonává alakította, amely problémás családi környezetből érkező – és gyakran magatartásproblémákkal küzdő – gyermekeknek adott otthont.<sup>26</sup> A Ljubljana Egyetem Régészet, illetve Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszéke 1991-ben költözött ide a kar főépületéből, azt követően, hogy a Fiatalkorúak Nevelőotthona 1990-ben másik épületbe került. Az épület tulajdonosainak folyamatos váltakozása talán éppen úgy közrejátszhatott a kísértettörténetek születésében, mint egy olyan észtországi sziget kísértetjárta házainak esetében, ahol a múltban – Szlovéniához és a korábbi szocialista blokk más országaihoz hasonlóan – államosítási és privatizációs folyamatok egész sora zajlott le.<sup>27</sup> A tulajdonosváltások, illetve az államosítás és a privatizáció ellenére azonban Ülő Valktól eltérően saját gyűjtésemben nem találtam utalást arra, hogy kifejezetten a tulajdonosváltás lett volna a kísértetnarratívumok létrejöttének és terjedésének oka.

A természetfelettihez köztudottan erősebben vonzódo fiatalok magas száma szintén közreműködhet abban, ha egy tudományos intézményben, például egy egyetemen kísértettörténetek terjednek el. A tudományos munkák rendszerint a főiskolás életbe és a

<sup>22</sup> Ellis 1988: 63–64.

<sup>23</sup> Ellis 1988: 66–67.

<sup>24</sup> Vö. Einarsson-Mullarký 1969: 90; Mitchell 1969: 106; Kalmre 2001: 86.

<sup>25</sup> Goldstein 2007: 174–181.

<sup>26</sup> Potočnik et al. 2009: 66–69; Šinkovec 1998.

<sup>27</sup> Vö. Valk 2006.

felnőttiségbe való beavatódásnak, a tanulmányi és társasági feszültségekhez kapcsolódó pszichikai feszültségeknek (és ezek kivételének), a felnőtté válással járó átalakulásnak, a szexuális érettség elérésének, a családi fészek elhagyásának, illetve a felnőtt felelősségek megtapasztalásának tulajdonítják, hogy a fiatalok körében igen népszerűek a természetfeletről szóló történetek.<sup>28</sup> A kísértetekről szóló tudásanyag kutatása közben azonban egyértelművé vált, hogy ezek a történetek nem a hallgatók körében születtek. Ők valójában csak akkor szereztek tudomást róluk, amikor ezek egy ideje már közszájon forogtak, és még ekkor is többé-kevésbé passzív résztvevők maradtak: az épület kísérteteiről szóló elbeszélésekből leginkább az érdekelte őket, hogy mennyi igazság rejlik bennük; terjesztésükben aktívan nem vettek részt. Ha meséltek is kísértettörténeteket, azok nem a saját élményeikről szóltak, hanem kizárólag mások tapasztalatairól.

A kísértetnarratívumok születésének szokványos okai közül tehát egyik sem állhattott az épületről szóló történetek szárnyra kapásának hátterében. Születésüket és terjedésüket sem az épület rendkívülisége és kora, sem a tulajdonosváltások, sem pedig a hallgatói jelenlét nem indokolja. Ha meg akarjuk érteni az épület kísérteteiről szóló hagyomány születését és terjedését, máshol kell keresnünk a válaszokat. Mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, hogy kik a történetek elbeszélői.

## ELBESZÉLŐK

Először az adminisztrációs személyzet tagjaitól – tanszéki ügyvivőnkől, könyvtárosunktól és levéltárosunktól – hallottam arról, hogy az épületet kísértetek járják, de ők azt mondták, hogy a szóbeszédet az épületben dolgozó biztonságiaktól és takarítóktól hallották. Ahogyan azt később a kísértettörténeteket szintén jól ismerő kollégáim is megerősítették, ezek elsődleges elbeszélői egyértelműen a biztonsági őrök és a takarítónők voltak. Kollégáim egyike, V. (1975-ben született nő) többször is átélte általa természetfelettiként definiált eseményeket és ezeket meg is tárgyalta az egyik biztonsági őrral, illetve egyik munkatársával is. Egy másik kolléga, S. (1979-ben született nő) szintén természetfeletti élményekről számolt be néhány munkatársának (tanársegédeknek, kutatóknak), a könyvtárosnak, az egyik professzornak és az egyik biztonsági őrnek. Külföldi vendégoktatóink egyikének, F.-nek (1965-ben született nő), aki 2012 márciusában az épületben töltött egy éjszakát – szintén olyan élményben volt része, amelyet természetfelettiként határozott meg, és erről az egyik tanársegédnek, valamint a tanszék egyik kutatójának is beszámolt. A „kísértetekről” szóló narratívumok rövidesen a kar körülbelül 2 kilométernyire található másik (fő)épületében dolgozó adminisztratív személyzet körében is elterjedtek, és az ottani alkalmazottak engem is gyakran kérdeztek ezekről. Iskolai feladataik keretében a másik épületben dolgozó takarítónők révén – akaraton kívül – a hallgatók is számos történetet rögzítettek épületünk kísérteteiről. A takarítónők nyilván a mi épületünkben dolgozó munkatársaiktól hallották azokat. A hallgatók egy olyan fiatalember előadásában is rögzítettek egy elbeszélést, akivel az épület közelében készítették interjút; ő azt mondta, hogy a történeteket az épületben

<sup>28</sup> Vö. Tucker 2005: 187; 2007: 5.

dolgozó biztonsági örök egyike osztotta meg vele. Ahogyan azt fentebb már említettem, a hallgatók csak akkor szereztek tudomást a történetekről, amikor azok egy ideje már közzsájon forogtak: egyrészt az épületen kívül dolgozó személyektől (takarítónóktól, az utcán arra járó fiatalembertől) hallották őket, másrészt némelyikük azt mondta, hogy a mi épületünk biztonsági őrei is meséltek nekik a kísértetekről. Volt azonban egy jelentős különbség azok között, akik személyes élményekkel rendelkeztek, és akik pusztán mások személyes elbeszéléseinek továbbadóiént vettek részt a történetek keringetésében. Míg az első elbeszélőtípus képviselői számára a narratívumok valós személyes élményekről szóltak, addig a második típushoz tartozó elbeszélők többé-kevésbé a történetek vonzó és ijesztő mivolta miatt vettek részt azok terjesztésében.

Az épületben megélt személyes természetfeletti élményeket mesélő adatközlők közül hárman férfiak, öten nők voltak. Szakmájukat tekintve hárman biztonsági örök, ketten takarítónők voltak, a fennmaradó három személy között pedig volt egy adjunktus, egy doktorandusz és egy külföldi vendégoktató. Az interjúk készítésének idején életkoruk 28-tól 67 évig terjedt. Heten közülük szlovén nemzetiségűek voltak, egy pedig (a vendégoktató) lengyel. A hét szlovén adatközlő közül kettő (G. és B. takarítónők) bosnyák, egy félig bosnyák és félig horvát (Z. biztonsági örök), valamint két szerb származású személy (C. és K. biztonsági örök) volt. Vallásukat tekintve hárman ortodoxok voltak (Z., C., K. biztonsági örök), ketten katolikusok (B. takarítónő, F. vendégoktató), egy személy pedig muszlim vallású (G. takarítónő). A fennmaradó két személy (V. adjunktus és S. kutató) közül egyik sem volt hivatalos egyház híve, bár saját bevallásuk szerint ateista sem. Mindannyian azt állították, hogy természetfeletti élményeik voltak az épületben, az észleléseket tehát nyilvánvalóan nem határozta meg a nem, az életkor, a foglalkozás, a nemzetiség, az etnikai gyökerek és a vallás.

## BIZTONSÁGI ÖRÖK

Az interjúkészítés során hamar nyilvánvalóvá vált, hogy még a személyes tapasztalatok elbeszélői sem bírnak egyformán fontos szereppel a narratívák terjedésében. Az elbeszélők egyik csoportjáról kiderült, hogy tagjai nem csak főszerepet játszottak saját és mások személyes természetfeletti élményeinek elbeszélésében és továbbadásában, hanem egyúttal azok is ők voltak, akik elkezdték aktívan feltérképezni, kivizsgálni a természetfelettit és végül ellenőrzés alá vonták azt. A csoport három biztonsági őrből – K. (férfi, szül. 1963-ban), C. (férfi, szül. 1982-ben) és Z. (férfi, szül. 1980-ban) – állt. Mivel a biztonsági örök fontos szerepet játszottak a természetfelettről szóló narratívák megszületésében és elterjedésében, jelen írásomban különös figyelmet szentelek egyrészt annak, hogy a csoport tagjai hogyan működtek közre a kísértethagyomány fenntartásában, továbbá annak, hogy mit jelentett számukra a kísértetekhez kapcsolódó tudás elbeszélése és elmélyítése.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy a biztonsági örök foglalkozási csoportjának körében jóval nagyobb mértékben fordult elő kísértetélmények elbeszélése, mint más szakmák képviselőinél. Az épület őreivel készített interjúimból ugyanis az is kiderült, hogy a városban legalább öt másik épületről keringtek olyan kísértettörténetek, amelyeket

interjúalanyaim máshol dolgozó biztonsági őröktől hallottak. Az őrök műszakváltáskor hangoztatott bevett mondása – „egy lélek sincs az épületben” (K. közlése) – szintén kísértetekre utal, és nyilvánvalóan azt jelenti, hogy bár ember nincs az épületben, a holtak lelkei azért még ott lehetnek. Eda Kalmre a tartui Irodalmi Múzeumban végzett kutatása során szintén megfigyelte, hogy az éjszakai őrség fontos tényezőt jelent a kísértetekkel kapcsolatos tudás megőrzésében.<sup>29</sup>

Beszélhetünk-e olyan kulturális csoport létezéséről, amelynek identitása a kísértet-élmények elbeszélésén alapul? Alan Dundes sokat idézett 1977-es népcsoport-definíciója szerint népcsoportnak tekinthető az emberek bármely csoportja, amelynek tagjai legalább egy sajátosságon osztoznak egymással, és amely rendelkezik olyan hagyományokkal, amelyeket a csoport tagjai sajátjuknak tartanak.<sup>30</sup> Brunvand mindemellett felvetette, hogy a csoportokat sajátos beszédmódjuk és más hagyományaik mentén kellene körülírni, hiszen „egy csoportot a lingo és a tudás különböztet meg a többi csoporttól”.<sup>31</sup> A népcsoport mindkét meghatározása – Dundesé és Brunvandé egyaránt – a közös identitás alapjának tekinti a folklórt, amely egyrészt erősíti a csoportkontinuitás érzetét, másrészt hangsúlyozza a másoktól való különbözőséget.<sup>32</sup> Bár a biztonsági őrök egyazon nép-/kulturális/társadalmi csoport – nevezetesen a biztonsági őrök foglalkozási csoportja – képviselőinek mondhatók, észben kell tartanunk azt is, hogy az épületben nem csak ez a három őr dolgozott, hanem sokan mások is, akik velük elmentében sosem vettek részt a történetmeselésben. Azt is nehezen állíthatnánk, hogy a kísértetnarratívumok a világ egy sajátos észlelését feltételező, és kifejezetten a munkakörön alapuló csoportidentitást tükröznének, amely arra kényszeríti a tagokat, hogy tapasztalataikat foglalkozási terminusokkal írják körül, és ezt olyan módon tegyék, hogy az ismét megerősítse a hivatásukból fakadó sajátos látásmódjukat.<sup>33</sup> Nem mondhatjuk azt sem, hogy a biztonsági őrök megkülönböztető sajátosságnak tartották e történeteket, sőt, még csak sajátjuknak sem tekinthették azokat, hiszen ahogyan fentebb már említettem, nem csak ők meséltek kísértetnarratívumokat. A történetek nem járultak hozzá sem egy csoportidentitás fenntartásához (a közös identitás megerősítése vagy a csoport határainak meghúzása révén), sem annak megkérdőjelezéséhez. Ugyanakkor – még ha a biztonsági őrök foglalkozási csoportjának identitása, mint olyan, nem is forgott kockán – foglalkozásuk, vagy még inkább munkavégzésük körülményei mégis döntő fontosságúnak bizonyultak a kísértetekkel kapcsolatos tudás fenntartásában.

<sup>29</sup> Kalmre 2001: 102.

<sup>30</sup> Dundes 1980: 6–7.

<sup>31</sup> Brunvand 1968: 21.

<sup>32</sup> Vö. Dundes 1984: 150–151; Bauman 1971: 32; Mathisen 1993a: 36–37; Bamberg 2009.

<sup>33</sup> Vö. McCarl 1993 [1987]: 77.

## A TERMÉSZETFELETTI ÉLMÉNYEK ELŐFORDULÁSÁNAK LEHETSÉGES OKAI

Először is hadd mondjam el, hogy nem vetem el azt a gondolatot, miszerint a természetfeleltiről szóló narratívák valódi (akár kultúrákon átívelő, társadalmi és kulturális konstrukcióktól független) élményeken alapulnak, tudni illik olyan tapasztalatokon, amelyeket Hufford élményelmélete *core*(természetfeletti) élménynek nevez, amelyet azok is megtapasztalhatnak, akiknek előzőleg nem volt tudomásuk a kapcsolódó hagyományról és hiedelmekről.<sup>34</sup> David Hufford a kísérteteket nem sorolja a *core* élmények lehetséges kategóriái közé, Lauri Honko azonban, – aki egyébiránt szószólója Hufford *kulturális forrás* hipotézisének, amely szerint a természetfeletti élmények a hagyomány fikcionális termékei vagy olyan képzeletbeli, szubjektív élmények, amelyeket a hagyomány formál vagy eredményez –,<sup>35</sup> úgy véli, hogy egyes természetfeletti élmények, például szellemek és kísértetek észlelése anélkül is előfordulhatnak, hogy rendelkezésre állnának a megfelelő kulturális források.<sup>36</sup> Minderre Bill Ellis tanulmányainak egyike is rámutat.<sup>37</sup>

A szakirodalom szerint más okai is lehetnek annak, ha egyes történetek természetfelettiként értelmeződnek. A biztonsági örök némelyik történetére magyarázatul szolgálhat, hogy a természetfeletti gyakran a társadalmi normáktól és kötelezettségektől való eltávolodás következtében lép be a képbe, egyfajta kontrolláló tényezőként, amely nyomást gyakorol az egyénre annak érdekében, hogy az igazodjék a fennálló viselkedési normákhoz.<sup>38</sup> Ez lehet az oka annak, hogy C. egyszer egy női arcot látott maga felett, amikor szolgálat közben – természetesen meg nem engedett módon – elnyomta az álmot, valamint annak is, hogy egy másik ör (Z.) éppen akkor látott magától megmozdulni egy széket, amikor a vendégek számára fenntartott szobák egyikében számítógépezett – vagyis olyan helyen, ahol nem tartózkodhatott volna. A természetfeletti élmények pszichés rendellenességekre vagy depresszióra is visszavezethetők<sup>39</sup> – talán ez a magyarázata annak, hogy Z. elmondása szerint egyik munkatársa – Z. T., egy női biztonsági ör – állítólag nem csak látta egy kisgyermek kísértetét, hanem beszédbe is elegyedett azzal:

*De aztán rájöttem másvalamire is, arra, hogy valójában azt az információt kaptam, hogy ennek a Z. T.-nek állítólag spontán vetélése volt [...] Az ilyen traumatikus események beindíthatnak egy sor [...] rendellenességet a térérzékelésben. Szóval lehet, hogy tényleg látta a lányt, lehet, hogy hallucinált, lehet, hogy a fejében volt és így tovább. Tényleg látta, de valójában nem történt meg. Azt hiszem, hogy volt egy enyhe paranoiás skizofréniája. Állítólag az eset után bevitték a pszichiátriára. [...] (Z.)*

<sup>34</sup> Vö. Hufford 1982: 14–15; 1995.

<sup>35</sup> Vö. Hufford 1982: 14.

<sup>36</sup> Honko 1964: 17.

<sup>37</sup> Ellis 1988: 69.

<sup>38</sup> Vö. Honko 1962: 98, 116–118ff; Grambo 1970; Ward 1977: 215, 219; Halpert 1978: 227; Lindahl 1986; Mathisen 1993b: 23, 26; Pócs 1999: 65.

<sup>39</sup> Kvideland – Sehmsdorf 1988: 10.; vö. Ranke 1971.

Olyan külső tényezők, mint például a régi fa tetőszerkezet nyikorgása és a viharok idején különösen hangos zajok, amelyeket a falak rezgése, illetve a padláson fészkelő galambok keltettek, szintén közrejátszhattak abban, hogy az örök bizonyos történeteket természetfelettiként értelmeztek. Az épület mozgásérzékelő rendszere, amelynek fényeit akár az épület parkolójában kószáló macskák vagy egyéb, sötétben nehezen kivehető állatok is beindíthatják, könnyűszerrel szolgálhatott a fel- és lekapcsolódó, természetfelettinak vélt fényekről szóló történetek forrásául. A régi és rosszul záródó fakeretes ablakok miatti huzat szintén gyakran nyitotta ki és csapta be az ajtókat és az ablakokat.

Mindezek azonban valószínűleg nem nyújtanának kellő magyarázatot a kísértet-történetek születésére, ha nem erősítené meg őket néhány egyéb, az épülethez jelenleg vagy a múltban kapcsolódó esemény. Számos tényező együttállása volt szükséges ahhoz, hogy az épületben tapasztalt jelenségek természetfelettiként értelmeződjenek. Ezek egyike, egy kollégánk 2005-ben bekövetkezett halála volt. Bár nem az épületben hunyt el, túl korai halála erős érzelmeket váltott ki, és ezt a biztonsági örök és a munkatársaim is gyakran említették a természetfeletti történetek lehetséges okaként. Az a hiedelem, miszerint a fiatalon elhunytak visszajárnak, a szláv és más európai népek hiedelmeiben is széles körben ismert,<sup>40</sup> és abból az elképzelésből fakad, hogy a tisztátalan halottak (köztük a korán elhunytak) haláluk után visszatérnek és kísértik az élőket. Szintén fontos tényezőnek mondható az, hogy az épületben korábban egy árvaház működött. Az az igen valószínűnek tűnő feltételezés, miszerint a gyermekek némelyike egészen biztosan az épületben halt meg – és amelyet azok a médiában közreadott hírek, illetve a YouTube-on fellelhető dokumentumfilmek is megerősítenek, amelyek a kínai, orosz, román stb. árvaházak lakói által elszenvedett kínzásokról és haláláról szólnak – összecseng a hagyományos hiedelmekkel, melyek szerint a korai halált halt személyek visszatérnek életük vagy haláluk helyszínére. Ahogyan C. biztonsági őr egyszer megosztotta velem:

*Azért maradnak itt a lelkek, mert ez egy árvaház volt, az apácák vezették. Isten tudja, mi történt itt. Ahogy az öregasszonyok mondják: aki temetőben épít házat, azzal különös dolgok történnek. (C.)*

A harmadik tényezőt – amely nyilvánvalóan szintén feszültséget keltett és hozzájárult a kísértetekről szóló történetek születéséhez és terjedéséhez – az egyik alagsori helyiségben található dobozok jelentették, amelyben olyan csontokat (vagyis emberi maradványokat) tároltak, amelyeket a Régészeti Tanszék munkatársai tártak fel. A csontvázak valóban temetőt csináltak az épületből, egy temetőben pedig számítani lehet arra, hogy az ember kísértetekkel találkozik.<sup>41</sup> És valóban: a mikor kikapcsoltam a diktafont, Z. azt mondta, hogy most megmutatja nekem, miért járják az épületet kísértetek –, majd lementünk az alagsorba és megmutatta a csontvázakkal teli polcokat.

<sup>40</sup> Vö. Zelenin 1994; 1995.; Vinogradova 1999.; Pentikäinen 1969: 93.

<sup>41</sup> Vö. Dégh 2001: 159, 212.



## MEGBIRKÓZNI A TERMÉSZETFELETTIVEL – FÉLELEM A TERMÉSZETFELETTITŐL

Valószínűleg az épületben hallott, látott vagy tapasztalt szokatlan észlelések egyike sem lett volna önmagában elegendő ahhoz, hogy kísértettörténetek alapjául szolgáljon, ám az épület múltjával és az alkalmazottak történeteivel együtt már lehetett ilyen eredményük. Az épületben éjjelente egyedül járőröző biztonsági őrök félelme és feszültsége – attól függetlenül, hogy mi idézte azt elő – mindazonáltal nagyon is valóságos volt:

*Eléggé negatívnak éreztem magam itt, mert féltem munka közben. [...] És volt egy időszak akkor, amikor itt dolgoztam – és ez nagyon furcsa volt –, amikor nagyon féltem. Nem tudom, miért, de nehezemre esett dolgozni menni. Olyan negatív érzés volt, tényleg nem akartam ott lenni. Azt hiszem, ezért váltottam állást. (C.)*

*Az teljesen normális, ha valaki fél, én is félek. Félek ebben az épületben. Azóta egyfolytában félek. Nem megyek fel az emeletre éjjel, egyszerűen nem. Amikor 11-kor ide érek, teszek egy kört, felmegyek a második és a harmadik emeletre. Éjjel után már nem megyek fel. [...] Engem személy szerint megijesztett a története, és az, ahogyan elmesélte, és amilyen állapotban volt, amikor elmesélte, hogy mi történt. Tényleg megrémisztett a félelme, és azt gondoltam, itt tényleg történnie kellett valaminek. Hogy ez a kísértet-dolog már nem tréfa. És nagyon féltem. Nem csak egy kicsit ijedtem meg. Másnap nagyon féltem munkába menni. [...] De aztán szabadságot vettem ki, mert miután Z. T. elmesélte nekem, a következő éjjel nagyon rosszul aludtam, egész éjjel nyöszörögtem, rémálmaim voltak, és így tovább. (Z.)*

A félelem, a megfélemlítettség, sőt a rettegés olyan érzések, amelyeket biztonsági őröktől nem várna az ember. Amikor arra kértem a hallgatóimat, hogy jegyezzék le a biztonsági őrökkel kapcsolatos spontán asszociációikat, a következő sajátosságokat említették leggyakrabban: bátor, erős, kíváncsi, izmos, nagydarab, védelmez, félelemmel vegyes tiszteletet ébreszt. Annak ellenére, hogy kis mintával (33 válasszal) dolgoztam, és az is fiatalokra (főleg 20–23 évesekre) korlátozódott, nyilvánvalónak tűnik, hogy a biztonsági őrökhöz kapcsolódó tipikus képzetek vakmerőséget, bátorságot, rettenthetetlenséget, erőt feltételeznek. Az emberek inkább azt várják tőlük, hogy társadalmi szerepüknek megfelelően védelmet nyújtsanak, ne pedig keressék azt. Amikor V. kollégám arról a biztonsági őrrel beszélt, aki bevallotta, hogy félt az épületben, külön felhívta a figyelmet a férfi megtermett és izmos testalkatára – mintha ezzel próbálta volna kiemelni a széttartást a férfi fizikai alkata (amely megfelelt a biztonsági őrökről élő sztereotip elképzeléseknek) és a foglalkozásával szemben támasztott elvárásoknak ellentmondó félelme között:

*Férfi volt, és ez igazán meglepett, mert egy olyan férfiról van szó, aki nagydarab, láthatóan izmos és első látásra meglehetősen egyszerű, de akiben ugyanakkor van valami egészséges. Ezért lepott meg annyira a története – annyira ellentmondott annak, amilyenek korábban láttam őt. (V.)*

Egy másik munkatársam szintén úgy emlékezett, hogy a kolléga, aki elmesélte neki a biztonsági őr történetét, „külön kiemelte, hogy a biztonsági őr egy erős boszniai háborús hős volt, akiről sosem gondolta volna, hogy bármitől is megijed” (K.). Mi történik tehát, ha a biztonsági őrök nem érzik magukat olyan bátoroknak, vakmerőnek, rettenthetetlennek és védelmezőnek, mint ahogyan azt elvárnák tőlük?

A foglalkozásukhoz kapcsolódó társadalmi elvárások nem adnak lehetőséget arra, hogy beismerjék félelmüket vagy rettegésüket, nem is beszélve arról, hogy ez esetben kísértetektől volt szó. Egy biztonsági őről nem vár ilyesmit az ember, és még kevésbé tolerálja, ha mégis a tudomására jutnak hasonló dolgok. Ha az őrök beismerték volna a félelmüket, az nem csak azt jelentette volna, hogy tőlük szokatlan érzéseik vannak, hanem azt is, hogy nem képesek ellátni a szakmájukkal járó társadalmi kötelezettségeket. Éppen ezért aligha meglepő, hogy a társadalmilag tiltott érzések elfojtása és a hallgatás mellett döntöttek. A biztonsági őrök egymásnak sem merték bevallani a félelmeiket és meglehetősen sokáig nem osztották meg egymással a tapasztalataikat:

*Sokan félnek itt éjszaka. Hivatalosan senki nem fogja beismerni, de amikor beszélgetünk, azonnal észre lehet venni. [...] Egymásnak sem fogják bevallani. [...] Mindenki fél, de nem fogom megmondani, hogy hogyan lehet erről megbizonyosodni. Az ember más jelekből is látja. [...] Sokan nem jönnek dolgozni az épületbe, sokan azt mondják, hogy többé nem jönnek. De ezekről a történetekről nem beszélnek. (K.)*

*Amikor idejöttem, eleinte senki sem beszélt nekem kísértetektől. [...] Senki sem mondott semmit. (C.)*

*Senki sem mondta nekem, hogy valami zajlik itt. Ez nyílt titok, de senki sem mer mondani semmit. (K.)*

Bár egymásnak nem merték bevallani, hogy félnek, annak azért szükségét érezték, hogy megosszák valakivel az élményeiket, és ilyenkor először mindig a nőkhöz fordultak. C. biztonsági őr megkérte V. adjunktust – akivel esténként, amikor a nő még az irodájában dolgozott, rendszeresen találkozott az épületben –, hogy beszélgessen vele a történetekről:

*Aztán feljött hozzám egy biztonsági őr és azonnal megkérdezte, hogy én is éreztem-e valamit, mert ő annyira egyedül érzi magát, mivel nincs senki, akivel kommunikálhatna. Gyakorlatilag könyörgött, hogy legalább öt percet beszélgessek vele, különben megbolondul [...] Beszélgettünk néhányszor, és nagyon szerette volna, hogy én is tudjak ezekről a dolgokról, illetve meg szerette volna tudni, hogy nekem is voltak-e hasonló élményeim. Amikor azt mondtam neki, hogy értem, miről beszél, nagyon hálás volt. Tényleg szüksége volt valakire, akivel beszélhetett erről. (V.)*

Ugyanez a biztonsági őr B. takarítónővel is beszélt a történetekről:

*B.-től hallottam, hogy mi történt. Mert elmesélte (C. biztonsági őr – M. M.) B.-nek, aki elmesélte nekem, és ezért kerestem meg C.-t, hogy C. nekem is elmondja, hogy mi történt vele. (Z.)*

A biztonsági örök kezdetben nyilván úgy érezték, hogy férfi munkatársaik körében nem kapnának elegendő támogatást, így nőkhöz fordultak, akiknek az általános elképzeléseknek megfelelően megengedett, hogy férfiak – különösen biztonsági örök – számára tilos érzéseket éljenek meg és azoknak hangot is adjanak. C. – aki 2009 májusa és szeptembere között dolgozott az épületben – végül annyira egyedül érezte magát a félelmeivel, hogy nem tudott megbirkózni a helyzettel és felmondott, Z. azonban női segítséggel – pontosabban B. takarítónő közbenjárásával – távozása után felvette vele a kapcsolatot, hogy megossza vele az élményeit. C. ezután gyakran kereste fel Z.-t, hogy megvitassa vele az épületben zajló természetfeletti eseményeket. Kicsit később csatlakozott hozzájuk K. biztonsági őr is, C. pedig elkezdte kifejezetten olyankor látogatni Z.-t, amikor az éppen műszakot váltott K.-val, így meg tudták osztani egymással a történeteket. Ekkor minden bizonnyal már elegendő támogatást éreztek ahhoz, hogy másoknak is el merjék mesélni az épületben átélt természetfeletti élményeket,<sup>42</sup> és többé már nem kérdőjelezték meg saját épelméységüket sem.

Azzal, hogy elkezdtek beszélni a tapasztalataikról, valójában beismerték, hogy nem felelnek meg a szakmájukkal kapcsolatos elvárásoknak és az általánosan elfogadott racionális világnézetnek. Úgy döntöttek, hogy aktívan megkérdőjelezzik a racionalitást, közelebbről is megvizsgálják a különös jelenségeket és bebizonyítják, hogy a természetfeletti valóban jelen van az épületben. Csakis egy sikeres kutatás mentesíthette őket félelmüktől, hogy nem felelnek meg a társadalmi elvárásoknak. Ezért először is összevetették a természetfelettiről alkotott mentális térképeiket, vagyis azokat a helyeket, ahol megmagyarázhatatlan vizuális és hangjelenségeket érzékeltek. Ahogy egyik kollégám (V.) megfigyelte, C. biztonsági őr például kidolgozta „az épület részletes topográfiáját”. Nem minden elbeszélő rendelkezett ugyanakkor ilyesmivel: egyéni topográfiáikat megvitaták egymással, hogy letisztultabb összképük legyen a természetfeletti lelőhelyeiről, ám mentális térképeiket sosem egyesítették.

Az örök következő lépése az volt, hogy különböző szögekből, különböző helyeken és különböző időpontokban fotókat készítettek az épületről azzal a céllal, hogy megragadják a megragadhatatlant. „A ’valódi’ világ határainak feszegetésére és meghatározására”<sup>43</sup> irányuló törekvésükben némileg a modern mondavadászokhoz hasonlítottak. A 2009 októbere és 2010 márciusa között készült képek fénygömböket ábrázoltak, amelyeket az épületben és azon kívül kaptak lencsevégre. Az örök különböző szögekből készítettek fotókat ugyanazokról a helyszínekről, hogy megbizonyosodjanak afelől, hogy a fénygömbök nem tükröződés, árnyék vagy a lencsére került piszok eredményeként kerültek oda. Az európai és amerikai hagyományos népi hiedelmek gyakran alapulnak fényjelenségek észlelésén. Az *ignis fatui*ként ismeretes fényeket, lángokat, fáklyákat és tüzeket az európai mondákban általában a holtak, rendszerint keresztleletlen gyermekek lelkeiként, illetve időnként természetfeletti lényekként értel-

<sup>42</sup> Vö. Simpson 1996: 12.

<sup>43</sup> Vö. Ellis 2003: 166.

mezik, ami a holtakról, sőt a boszorkányokról alkotott elképzelésekből eredeztethető.<sup>44</sup> A természetfeletti fényekről szóló mondák a szlovén népi kultúrában is széles körben ismertek, csakúgy, mint a bosnyák, a horvát (dalmát) és a szerb hagyományos kultúrákban, amelyekből a biztonsági örök származtak.<sup>45</sup>

A hagyományos népi hiedelmek tehát adekvát magyarázattal szolgálhattak volna a fotókon szereplő rejtélyes fényekre. A biztonsági örök azonban nem a folklórból, sőt, még csak nem is a tudományból merítettek. Egyikük (Z.) rátalált ugyan egy hosszadalmas tudományos értekezésre, amely magyarázattal szolgált a fénygömbökre, interjúink során mégis tökéletesen egyértelművé tette, hogy sem ő, sem a többiek nem gondolták, hogy ez volna a megfelelő magyarázat – még akkor sem, ha állítása szerint „jobban örült volna, ha ez lett volna a magyarázat, mert akkor kevésbé félt volna”. Bár a tudományos indoklás is a rendelkezésükre állt, végül a *New Age irodalom* vált a biztonsági örök magyarázatkeresésének legfőbb forrásává, vagy még inkább mindannak megerősítőjévé, amit már korábban is hittek. Bennett is azt a megfigyelést tette, hogy az angol társadalom tagjai gyakran New Age hiedelmekben keresnek magyarázatot életük történéseire: „Sem formális kultúránk, sem népi hagyományaink nem képesek megfelelően kielégíteni ezeket az igényeket. Az emberek ezért nem a hivatalos csatornákhöz fordulnak, hanem New Age hiedelmekhez vagy alternatív vallásokhoz, vagy még inkább különféle informális hiedelemrendszerekhez, amelyek interakciók révén alakulnak ki és nyilvánulnak meg.”<sup>46</sup> A biztonsági örök forrásainak egyike a *Misteriji* (Rejtélyek) címet viselő, spirituális kérdésekkel foglalkozó szlovén New Age magazin volt. Az internet szintűgy a fénygömbökről szóló információk kimeríthetetlen tárházának bizonyult.

*Persze, azután, amit Z. T. mesélt, és miután utánajártam annak, amit mondott, elmentem egy könyvtárba, csak úgy véletlenül, és kivettem a Rejtélyek című szlovén magazint. És elkezdtem olvasni, csak a poén kedvéért, arról, hogy milyen újdonságok akadnak az alternatív dolgok, meg más egyebek területén [...], spirituális eljárások és a negatív energia megtisztításának új módjai stb. De az volt az érdekes, hogy találtam egy képet, és volt ott egy cikk valakiről, aki lefotózott egy fénygömböt, és azt magyarázta, hogy ez a gömb egy lélek [...]. Aztán amikor lefotóztunk egy helyet – az volt a tervem, hogy egyébként is lefotózzuk minden helyet az épületben, mert azt gondoltam, hogy ha tényleg van valami az épületben, azt biztosan megőrökitik majd a fotók – és megnéztük a fotókat, akkor még nem vettük észre ezeket a fénygömböket. De aztán eszembe jutott, hogy mit olvastam azon a napon, és [rájöttem, hogy] gyönyörű fénygömböket fotóztunk le. (Z.)*

*És más magazinok cikkeiben, a médiában és internetes fórumokon azt mondják, hogy ilyen fények általában temetőken és feltáratlan tömegsíroknál jelennek meg. És ez valamiféle lélek és így tovább. Ez a lélek itt ragadt ebben a világban és nem talál utat a túlvilágra. Ide köti egy lezáratlan ügy és így tovább. (Z.)*

<sup>44</sup> Vö. Wells Newell 1904: 44–45.; Bardens 1997 [1965]: 118–127.; Röhrich 1971 [1966]: 34.; Einarsson-Mullarký 1968: 1969.; Hand 1977.; Briggs 1978: 198.; Dégh 2001: 103–104.; Mencej 2007.

<sup>45</sup> Radenković 2008.

<sup>46</sup> Bennett 1999: 2.

Miután a fotók egyértelműen bizonyították a természetfeletti jelenlétet és a magyarázat is rendelkezésre állt, a biztonsági örök megtették a következő lépést: specialistát hívtak.<sup>47</sup> A nő, akit felkerestek, valójában a *reiki* gyógyítás szakértője volt, de nyilvánvalóan értett a kísértetek elűzéséhez is. Személyazonosságát az örök nem akartak felfedni előttem – csak a keresztnévét tudhattam meg, a vezetéknevét nem – és még így is hezitáltak azt illetően, hogy beszéljenek-e nekem a szerepéről vagy sem.

*Beszéltem egy bizonyos reiki gyógyítóval, egy nővel, aki járatos a reikiben [...] nagyon érdekes volt, amikor azt mondta, hogy is mondjam, amikor megemlítette a fehér gömböket. Azt mondta, hogy a segítségével [...] mindenkinek van egy szellemi vezetője... segített nekik tovább menni, mert nem szabadna itt maradniuk. És ezt érdekesnek találtam, mert olyan személlyel beszéltem, akinek sokszor van dolga ilyesmivel [...]. Idejött, még meg is nevezte őket, a neveket leírtam. Nem tudom, hová tettük azt a papírfecnit [...]. Megmondta, hogy pontosan hová kell [...]. Ott voltam, amikor csinálta, leírtam a neveket és azt is megmutatta nekünk, hogy hol segített annak a három léleknek. [...] És tudja mi volt az érdekes? A másodikon, ahol az a tanterem van, amiről meséltem, hogy a hőmérséklet hirtelen alacsonyabb lett [...], szóval volt fölötte egy tanterem. Tulajdonképpen körül sem nézett, körbe sem járta az épületet, végig csak ebben a teremben volt, itt csinálta [...]. És amikor leírtam a neveket, megkérdeztem, hol vannak, ő pedig felkísért oda, ahol lefotóztuk azt a különösen fényes fénygömböt. Ezt nagyon érdekesnek találtam. Volt egy másik fent a könyvtárban és még egy odalent, az alagsorban. (C.)*

A nő eljárása abból állt, hogy megállapította, hogy az épület mely pontjain lakoznak a lelkek, majd azonosításukat követően (három nevet sorolt fel, elhunyt kollégánké azonban nem szerepelt közöttük) a túlvilágra küldte őket. Ahogy a hagyományos boszorkányazonosító eljárásnak is lényegi eleme a boszorkány kilétének megállapítása, a lelkek azonosítása is elsődleges volt az épületben lakozó természetfeletti elemek eltávolításához – hiszen amíg egy hatalom megnevezetlen marad, addig csakis abszolút lehet.<sup>48</sup> A rítus elvégzését követően adatközlőim állítása szerint többé nem bukkantak fel fénygömbök az épület belső tereiben készült fotókon, csak a kintieken. A lelkeket tehát feltételezhetően valóban átküldték a túlvilágra, az épület pedig ismét békés helyé vált.

## KÖVETKEZTETÉS

A biztonsági örök ugyan sohasem osztoztak egy jól elkülöníthető csoportidentitáson, mégis összekötötte őket a természetfelettitől való félelem és rettegés érzése, amely munkájuk körülményeiből fakadt – nevezetesen abból, hogy éjjelente egyedül járőröztek az épületben, és kifejezetten arra képezték ki őket, hogy figyeljenek a szokatlan történésekre, hangokra, látványokra és azt várták tőlük, hogy megtalálják ezek forrá-

<sup>47</sup> Vö. Dégh 2006: 59.

<sup>48</sup> Favret-Saada 1980: 74.

sait. Kollégáim – akiknek szintén voltak természetfeletti élményeik, és akikben ezek ugyanúgy félelmet keltettek – dönthettek úgy, hogy esténként, amikor a természetfeletti események többsége zajlott, nem dolgoznak az épületben. A biztonsági őröknek azonban erre csak akkor volt lehetőségük, ha otthagyták állásukat, mint ahogyan azt C. meg is tette. Kötelezettségeik és feladataik miatt kénytelenek voltak szembenézni azokkal a természetfeletti jelenségekkel, amelyek az épületben töltött minden egyes éjszakán a pszichés jóllétüket fenyegették. Számos stratégiát dolgoztak ki annak érdekében, hogy megakadályozzák vagy semlegesítsék a negatív érzéseket keltő eseményeket: dönthettek például úgy, mint C., aki az éjszaka legveszélyesebb szakaszát a kocsiban töltötte, megtehették, hogy nem mennek azokra a helyekre, ahol számíthatnak a természetfeletti való találkozássra, vagy – ahogyan Z. tette – hallgathattak zenét olyan hangosan, hogy semmi mást ne halljanak. A tapasztaltakkal és a hozzájuk kapcsolódó érzéseikkel ugyanakkor csakis úgy tudtak megbirkózni, hogy elbeszélésekbe és cselekvésekbe csatornázták őket. A velük történtek elmesélése és közös törekvésük a természetfeletti felkutatására biztosította őket arról, hogy nem csak ők tapasztalták meg a természetfelettit, és hogy nincsenek egyedül a félelmeikkel. A személyes narratívumok megosztása és megtárgyalása révén mederbe terelték feszültségüket és a természetfelettitől való félelmüket, ezáltal pedig megszabadultak azoktól a tényezőktől, amelyek máskülönben még súlyosabb pszichikai nyomást helyeztek volna rájuk.<sup>49</sup> Együttműködésük így lényegi szerepet játszott abban, hogy megbirkózzanak a társadalmilag tiltott érzésekkel, és pszichológiai támaszt nyújtott ahhoz, hogy elfogadják azokat. Az a tudat, hogy másoknak is voltak természetfeletti élményeik, valamint a fotókon megörökített bizonyítékok megnyugtatták őket elméjük épsége felől, hiszen így nyilvánvalóvá vált, hogy a hitetlenkedés hagyománya és az ilyesfajta élményekhez kapcsolódó stigma ellenére az épületben valóban zajlott valami természetfeletti:

*És láttam őket [a fénygömböket a fotókon] és örültem, mert rájöttem, hogy ez nem a fejemben történik, hogy nincs velem semmi baj. És örültem, mert így legalább volt bizonyítékom arra, hogy valami különös zajlik itt. (C.)*

Habár az őrök minden elbeszélése önmagában is egy-egy narratívum volt, történeteik összessége a természetfeletti megtapasztalásáról és arról, hogy milyen módon próbáltak azzal megbirkózni, maga is egy átfogó narratívát képezett, amelynek megvolt a maga kezdete, fejlődési íve és befejezése: a megmagyarázhatatlan élményeket a természetfeletti felfedezése követte, majd a kísérteteknek elküldése zárta le. Ez az átfogó narratíva a narratív struktúra szokásos elemeiből<sup>50</sup> állt: bevezetés (éjjeli őrök az épületben), bonyodalom (szembesülés a természetfelettiel), kibontakozás (az épületben lakozó természetfeletti valóságosságának bizonyítása), megoldás (a kísértetek elűzése a specialista segítségével), kóda (a rend visszaáll az épületben). Míg a hagyomány más résztvevőinek esetében tehát a kísértetokről szóló elbeszélések autonóm, egymással összeköttetésben nem álló személyes történetek voltak, addig a biztonsági

<sup>49</sup> Vö. Hufford 1982: 52–53; Ellis 1988: 68.

<sup>50</sup> Vö. Labov 1972: 362–370.



örök esetében ezek egy átfogó, közös narratívában – a természetfeletttel való társas megbirkózás narratívájában – egyesültek, amelynek megvolt a maga valósága és fejlődési pályája. Az öröknek azzal sikerült erőt nyerniük és ismét ellenőrzés alá vonniuk a helyzetet, hogy történetekké alakították élményeiket, megosztották ezeket másokkal, felderítették a természetfeletti találkozások lehetséges helyszíneit, megvitatták a rejtélyes események lehetséges magyarázatait, aktívan keresték az épületben lakozó természetfeletti bizonyítékait, és végül felfogadtak egy specialistát. A természetfeletttel való megbirkózás narratívája végül sikertörténetté vált: amikor (2013 novemberében) utoljára beszéltem a három ör közül azzal, aki még mindig az épületben dolgozott, a férfi azt mondta, hogy bár alkalmanként továbbra is hallhatók különös zajok, a kísértetek mára mind eltűntek.

### Irodalom

ABRAHAM, Roger D.

- 1971 Personal Power and Social Restraint in the Definition of Folklore. *The Journal of American Folklore*. 84. 331. (Toward New Perspectives in Folklore, Jan. – Mar.) 16–30.

BAMBERG, Michael

- 2009 Identity and Narration. In Peter Hühn, John Pier, Wolf Schmid, Jörg Schönert (eds.): *Handbook of Narratology*. 132–143. Berlin–New York: Walter de Gruyter.

BARDENS, Dennis

- 1997 [1965] *Ghosts & Hauntings*. Teddington: Senate.

BAUMAN, Richard

- 1971 Differential Identity and the Social Base of Folklore. *The Journal of American Folklore*. 84. 331. 31–41.

BENNETT, Gillian

- 1999 “Alas, Poor Ghost!” *Traditions of Belief in Story and Discourse*. Logan: Utah State University Press.

BRIGGS, Katharine M.

- 1978 *The Vanishing People. A Study of Traditional Fairy Beliefs*. London: Cox & Wyman Ltd.

BRUNVAND, Jan Harold

- 1968 *The Study of American Folklore*. New York: W.W. Norton & Company.  
2003 [1981] *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*. New York–London: W. W. Norton and Co.

DÉGH, Linda

- 2001 *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.  
2006 The Ghost Story in Emergence as a By-Product of Market Economy in America. In Catteeuw Paul et al. (eds.): *Toplore: Stories and Songs. Basis 3*. 46–65. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.

DUNDES, Alan

- 1980 *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.  
1984 Defining Identity through Folklore. *Journal of Folklore Research*. 21. 2–3. 149–52.

EINARSSON-MULLARKÝ, Magnús

1968 The Warning Light. *Indiana Folklore*. 1. 1. 42–60.

1969 The House of Blue Lights. *Indiana Folklore*. 2. 1. 82–91.

ELLIS, Bill

1988 The Fast-Food Ghost: A Study in the Supernatural's Capacity to Survive Secularisation. In Gillian Bennett–Paul Smith (eds.): *Monsters with Iron Teeth*. (Perspectives on Contemporary Legend III.) 37–77. Sheffield: Sheffield Academic Press.

2003 *Aliens, Ghosts, and Cults. Legends We Live*. Jackson: University Press of Mississippi.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1980 *Deadly Words, Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.

FINE, Garry Allan

1985 Social change and folklore. The interpretation of social structure and culture. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*. 41. 7–15.

GOLDSTEIN, Diane

2007 The Commodification of Belief. In Diane Goldstein – Sylvia Ann Gryder–Jeannie Banks Thomas: *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*. 171–205. Logan–Utah: Utah State University.

GRAMBO, Ronald

1970 Guilt and Punishment in Norwegian Legends. *Fabula*. 11. 253–270.

HAFSTEIN, Valdimar Tr.

2000 The Elves' Point of View. Cultural Identity in Contemporary Icelandic Elf-Tradition. *Fabula*. 41. 87–104.

HALPERT, Herbert

1978 Supernatural Sanctions and the Legend. In: Venetia J. Newall (ed.): *Folklore Studies in the Twentieth Century, Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society*. 226–233. Rowman–Littlefield: D. S. Brewer.

HAND, Wayland D.

1977 Will-o'-the-Wisps, Jack-o'-Lanterns and Their Congeners: A Consideration of the Fiery and Luminous Creatures of Lower Mythology. *Fabula*. 18. 226–233.

HONKO, Lauri

1962 *Geisterglaube in Ingermanland*. (FFC 185.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

1964 Memorates and the Study of Folk Beliefs. *Journal of the Folklore Institute*. 1. 1–2. 5–19.

HUFFORD, David J.

1982 *The Terror That Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1995 Beings without Bodies: An Experience-Centered Theory of the Belief in Spirits. In: Barbara Walker (ed.): *Out of Ordinary. Folklore and the Supernatural*. 11–54. Logan: Utah State University Press.

KALMRE, Eda

2001 The Lilac Lady. A Collective Belief-Legend as a Homogeneous Entity. In: Jürgen Beyer and Reet Hiiemäe (eds.): *Folklore als Tatsachenbericht*. 85–106. Tartu: Sektion für Folkloristik des Estnischen Literaturmuseums.

KLINTBERG af, Bengt

1989 Legends today. In: Reimund Kvideland – Henning K. Sehmsdorf (eds.), in collaboration

- with Elizabeth Simpson: *Nordic Folklore. Recent Studies*. 70–89. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- KVIDELAND, Reimund – SEHMSDORF, Henning K.  
1988 *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LABOV, William  
1972 *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LINDAHL, Carl  
1986 Psychic Ambiguity at the Legend Core. *Journal of Folklore Research*. 23/1. 1–20.
- MALNAR, Brina – KURDIJA, Slavko – HAFNER FINK, Mitja – UHAN, Samo – ŠTEBE, Janez  
2009 *Slovensko javno mnenje: Evropska raziskava vrednot 2008/1 (datoteka podatkov)*. [Szlovén Közvélemény2008/1: Az európai értékek kutatása]. FG. Slovenija, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij [izdelava], 2008. <http://www.adp.fdv.uni-lj.si/opisi/sjm091/opis-podatkov/> (letöltés ideje: 2016-09-20).
- MATHISEN, Stein R.  
1993a Folklore and Cultural Identity. In Pertti J. Anttonen – Reimund Kvideland (eds.): *Nordic Frontiers, Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. 35–46. Turku: Nordic Institute of Folklore.  
1993b North Norwegian Folk Legends about the Secret Knowledge of the Magic Experts. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*. 49. 19–27.
- McCARL, Robert  
1993 [1987] Occupational Folklore. In Elliott Oring (ed.): *Folk Groups and Folklore Genres*. 71–89. Logan, Utah: Utah State University Press.
- McCLENON, John  
1995 Supernatural experience, Folk Belief, and Spiritual Healing. In Barbara Walker (ed.): *Out of Ordinary. Folklore and the Supernatural*. 107–121. Logan: Utah State University Press.
- MENCEJ, Mirjam  
2007 Night Witches in Rural Eastern Slovenia in the Context of Slavic and European Parallels. *Ethnologia slovacica et slavica*. 32. 45–58.
- MITCHELL, Carol A.  
1969 The White House. *Indiana Folklore*. 2. 1. 97–109.
- PENTIKÄINEN, Juha  
1969 The Dead without Status. *Temenos*. 4. 92–102.
- PÓCS, Éva  
1999 *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Ceupress.
- POTOČNIK, Janko – JAKOP, Zdravko – ČUČNIK, Polona Sojar – ČUDEN, Marjan (eds.)  
2009 *Zbornik ob 100. obletnici župnije sv. Antona Padovanskega. Ljubljana-Vič 1908–2008*. [Írások a Páduuai Szent Antal plébánia 100. évfordulójára] Ljubljana: Župnija Ljubljana Vič.
- RADENKOVIĆ, Ljubinko  
2008 Lutajuće duše [Nyugtalan lelkek]. In Predrag Piper – Ljubinko Radenković (eds.):

- Etnološka proučavanja srpskog i drugih slovenskih jezika. U čast akademika Svetlane Tolstoj.* [Etnolingvisztikai felfedezések a szerb és más szláv nyelvek területén. Szvetlána Tolsztaja akadémikus tiszteletére.] 349–62. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts.
- RANKE, Friedrich  
1971 Sage und Erlebnis. In Heinz Rupp – Eduard Studer (eds.): *Kleinere Schriften*. 245–54. Bern–München: Francke.
- REICH, Wendy  
1971 The Uses of Folklore in Revitalization Movements. *Folklore*. 82. 233–244.
- RÖHRICH, Lutz  
1971 [1966] *Sage*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel.
- SIMPSON, Jacqueline  
1996 Witches and Witchbusters. *Folklore*. 107. 5–18.
- ŠINKOVEC, Pavel  
1998 *Diplomsko delo VSŠD Ljubljana*. [Diplomadolgozat, VSŠD Ljubljana]; <http://www2.arnes.si/~mdljmb1s/zgodovina.html>; (Letöltés ideje: 2013. 05. 13.).
- TOŠ, Niko – KLINAR, Peter – MARKIČ, Boštjan – ROTHER, Zdenko – TRAMPUŽ, Cveto  
1991 *Slovensko javno mnenje* [Szlovén Közvélemény] 912/ 1991. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij (izdávava), 1991. <http://www.adp.fdv.uni-lj.si/opisi/sjm912/opis-podatkov/> (letöltés ideje: 2016. 09. 20).
- TOŠ, Niko – ZULEHNER, Paul M. – TOMKA, Miklós  
1997 *Slovensko javno mnenje* [Szlovén Közvélemény] 972/ 1997.. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij (izdávava), 1997. <http://www.adp.fdv.uni-lj.si/opisi/sjm972/opis-podatkov/> (letöltés ideje: 2016-09-20).
- TUCKER, Elizabeth  
2005 Ghosts in the Mirror: Reflections of the Self. *The Journal of American Folklore*. 118. 468. 186–203.  
2007 *Haunted Halls. Ghostlore of American College Campuses*. Jackson: University Press of Mississippi.
- VALK, Ülo  
2006 Ghostly Possession and Real Estate: The Dead in Contemporary Estonian Folklore. *Journal of Folklore Research*. 43. 1. 31–51.
- VINOGRADOVA, Lyudmila N.  
1999 Notions of “Good” and “Bad”. Death in the System of Slavic Beliefs. *Etnolog*. 9/1. 45–50.
- VIRTANEN, Leea  
1992 Have Ghosts Vanished with Industrialism? In Reimund Kvideland (ed.): *Folklore processed: in honour of Lauri Honko on his 60th birthday 6th March 1992*. (Studia Fennica Folkloristica 1.) 225–231. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- WARD, Donald  
1977 The Little Man Who Wasn’t There: Encounters with the Supernatural. *Fabula*. 18. 212–225.

WELLS NEWELL, William

- 1904 The Ignis Fatuus, its Character and Legendary Origin. *Journal of American Folk-Lore*. 17. 39–60.

ZELENIN, Dmitrij K.

- 1994 [1911] *Izbrannye trudy. Stat'i po duhovnoj kul'ture 1901–1913*. [Összegyűjtött művek. Tanulmányok a szellemi kultúra területéről, 1901–1913.] Moskva: Indrik.
- 1995 *Izbrannye trudy. Očerki russkoi mifologii: Umeršie neestestvennoju smertju* [Összegyűjtött művek. Írások az orosz mitológia területéről. A nem természetes halállal meghaltak.] Moskva: Indrik. ford.

*Mirjam Mencej*

professzor, Ljubljana Egyetem, Etnológia és Kulturális Antropológia Tanszék, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport  
e-mail: Mirjana.Mencej@ff.uni-lj.si

Mirjam Mencej

### Ghosts at the University

The author in her article discusses narratives about ghosts that allegedly haunted one of the buildings of the University of Ljubljana, Slovenia, which started spreading around 2009. At first she discusses possible reasons for the origin and dissemination of these narratives and the members of the conduit of the ghost narratives. The key narrators turned out to be security guards working in the building. The article particularly focuses on these security guards and the functions that the narration of these narratives had for the narrators whose fear of the supernatural in the building was in stark opposition with the expectations of the society of their profession. Their strategies of coping with the emotions are also investigated by the author. These strategies included various stages: experiencing fear and maintaining silence, discussion of their experiences with female employees, joint exploration of the supernatural, and finally, the banishment of the souls, which were supposedly lingering in the building, by hiring an exorcist.

## Por a szentek szeméből – kísérlet egy rejtett rítus rekonstrukciójára

A *rejtett*, ezoterikus vagy egyszerűen tiltott rítusok a vallási gyakorlatok különleges kategóriáját képezik, amelyek felfedése a kívülállók számára igen nehéz. E csoportba tartozik egy kevésbé ismert és tanulmányozott, napjainkra valószínűleg kiveszett gyakorlat, amelynek nyomai a szakrális freskókon még fellelhetők: a templomfalakra festett szentek szemeinek (vagy más testrészeinek) szándékos megkarcolása.

Szándékom az, hogy a romániai ortodox templomokra vonatkozóan rendszerezem e rítusra vonatkozó kevés számú információt. Ezt a gyakorlatot az ikonra és a szent alakjára vonatkozó hivatalos dogma és a vallásgyakorlás közötti dinamikus viszony szempontjából fogom elemezni.<sup>1</sup>

Az ortodox egyház esetében a liturgikus hagyomány részét képező ikonok nem csupán a Szentírás egyszerű illusztrálását jelentik, hanem központi szerepük van a vallásgyakorlásban. Doktrinális jelentőségük kapcsán Damaszkuszi Szent János megállapította, hogy ezek „az írástudatlanoknak szóló könyvek és a szentek tiszteletéről szüntelenül beszélő krónikák, amelyek szavak nélkül tanítják azokat, akik nézik őket, és *megszentelik a látást*”.<sup>2</sup> „A két alapvető realitás: a vizuális és a verbális egyenrangúak, egyik sem helyezhető a másik elé. A vizualitás szerepe teszi a keleti ortodox fejlődést egyedivé.”<sup>3</sup>

*Dogmatikai szempontból* az ikon esetében nem szabad összetévesztenünk a képet mint *reprezentációt* és a reprezentált személyt. Ismét Damaszkuszi Szent Jánosnak, az ikonoklaszta irányzat ellenlábasának a szavaival élve, a kép és a prototípus egyszerre áll azonossági és különbözőségi viszonyban. „A különbözőség miatt nem a képhez imádkozunk, de a képnek köszönhetően az általa kifejezett valóságot imádjuk. Az azonosság alapján tudjuk, hogy Istennek egy közvetítő valóság általi jelenlétével van dolgunk. Isten képe és valósága összefonódik, de nem azonos.”<sup>4</sup> Ez az ikonhoz való viszonyulásmód készítette arra Dillenbertert, hogy megjegyezze: „a hitnek központi szerepe van a keleti egyház ikonkészítésének – a nyugati egyházra nem jellemző – módjában”.<sup>5</sup> Következésképpen a szentélyben megfestett alakok olyan *élő* valóságot jelentenek, amely kapcsolatba lép a templomban gyakorolt rítusokkal, egyszersmind a rítusokban interaktívan részt vevő hívőkkel.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közös Hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

<sup>2</sup> Kiemelés tőlem – L.J.I.

<sup>3</sup> Dillenberger 2004: 61.

<sup>4</sup> Dillenberger 2004: 61.

<sup>5</sup> Dillenberger 2004: 62.

<sup>6</sup> Boscani Leoni 2006.



De ha így áll a helyzet, akkor miért rongálná az ikonokat bárki is készakarva? Működik-e vajon még ezekben az esetekben a kép és a láthatatlan prototípus közötti, finom azonossági és különbözőségi viszony? Hogyan alakul ilyenkor a hivatalos dogma és a népi kanonikus gyakorlat közötti viszony? Lehetséges vajon a dogma tisztelete a kanonikus gyakorlat áthágásával? Más szóval: a hivatalos kánontól való eltérés szükségképpen a dogmától való eltérést feltételezi? *Les images abîmées: entre iconoclasm, pratiques religieuses et rituels 'magique'* című tanulmányában Simona Boscani Leoni a szakrális képek *akaratlagos* rombolása mögötti okok három típusát azonosítja. Kutatásai nem kimerítő jellegűek: egy pontosan körülhatárolt alpesi térségre vonatkoznak. Mint írja: „Ezek a területeken a megrongált képek legalább három különböző tipológiáját különíthetjük el. Az első a vallási okok miatt megrongált és átfestett képekre vonatkozik (a reformáció idején, de a katolikus egyházi hatóságok döntéséből következő teljes cenzúra beavatkozásai alatt is történt ilyesmi).<sup>7</sup> A második típusba a kép azon manipulációit sorolhatjuk, amelyek során a festékrétegre utólag karcolnak vagy írnak. [...] A képrongálás harmadik típusa a képek javítása, átfestése.”<sup>8</sup> Emellett a nem-keresztények, különösen a törökök, gyalázó szándékkal végrehajtott ikonrombolásáról is beszélhetünk. Noha ezek a helyzetek Romániában is felbukkannak, ez az osztályozza nem említi az alább általam tárgyalt gyakorlatot.

\*

B. P. Hasdeu 1878. és 1884. évi hiedelem-kérdőívei közül ötvenhat említi a „templomfalra festett szentek szemeinek” felhasználását, „amin *szemükből vett port, szemükből vett földet*, a falból szem gyanánt kikapart részt kell értenünk”.<sup>9</sup>

Az említések többsége Olténiára vonatkozik, négy eset Erdélyre és egy Észak-Moldvára. Az ötvenhat említés nem számít túlságosan soknak, és a rendelkezésre bocsátott információk mindössze egyetlen oldalt tesznek ki egy 600 oldalas kötetben. Lehetséges, hogy ez a tényállás a szóban forgó gyakorlat nem népi jellegét tükrözi; ugyanakkor annak is betudható lehet, hogy a válaszadók (papok és tanítók, sőt akár az adatokat szolgáltató falubeliek is) elhallgatták az általuk közlésre nem illőnek tekintett tényeket. Ugyanis „a szentek szemét legtöbbször azért szedik ki, hogy varázsoljanak vele”.<sup>10</sup> A kérdőívre adott válaszokon kívül egyelőre nagyon kevés kimondott hivatkozást találtam erre a gyakorlatra. Constantin Dănescu papnak 1933 körül a tudomására jutott, „hogy a körülötte [a Vâlcea megyei Surpatele remetekolostor körül – L. J. I.] élő cigányok, volt rabjai, ellopták a leomlott falak tégláit, sőt kiszedték a templom tornácán található szentek szemeit is, hogy ráolvasásaikhoz és varázslataikhoz használják azo-

<sup>7</sup> A protestánsok ikonok elleni támadását a képmás és prototípus közötti különbségnek, az ikon közvetítő jellegének és a szenteknek, mint Isten és az emberek közötti közbenjáróknak az elutasítása indokolta. Habár nem az egyedüli, de a leggyakrabban hivatkozott eset a délnyugat-erdélyi Hát-szeg-vidéken található templomoké, ahol nem csupán a szentek, hanem Jézus szemét is kiszedték.

<sup>8</sup> Boscani Leoni 2006. (A francia idézetet Klaniczay Anna fordította.)

<sup>9</sup> Muşlea-Bîrlea, 2010: 468. – (Kiemelés tőlem L. J. I.)

<sup>10</sup> Muşlea-Bîrlea 2010: 468.

kat.”<sup>11</sup> Ennek az adatnak a nyomán mentem ki terepre a Surpatele remetekolostorhoz és a szomszédos faluba, de a *szentek szeméire* vonatkozóan nem sikerült szert tennem semmilyen információra. Egy másik terepkutatást a Vâlcea megyei Ștefan remetekolostorban, illetve a horezui kolostorban végeztem, ahol a szentek megrongált képei előtt rövid beszélgetést folytattam egy itteni apácával, aki a törököknek tulajdonította a szentek képmásának, szeméinek, teljes arcának vagy egyes testrészeinek meggyalázását.

Akár véletlen, akár nem, mindkét kolostor (Surpatele és Ștefan) történetében volt egy időszak (éppen a 19. század végén, abban a korban, amelyből az idézett kérdőív összes adata származik!), amikor megrongálták és elhagyták őket. Habár nem általánosíthatunk, az épület felügyelet nélkül maradása bizonyára elősegítette az itt elemzett, sejtésem szerint titokban gyakorolt tevékenységet. Nem hagyható figyelmen kívül a templomromok különleges minősége sem, hiszen egy olyan liminális térről van szó, amelyet bizonyos kétértelmű szakralitás jellemez (se nem használatban lévő templom, se nem közönséges hely), és amely a maga során bátoríthatta kétértelmű rítusok gyakorlását is.

A falak megfigyelése további információkat szolgáltat; a Sf. Ștefan esetében például a rongálások belsők (ami egyedi esetnek számít), a megrongált arcok pedig az ablakok körül, valamint a hajó és a narthex közötti oszlopok környékén (vagyis az átmenet helyein) találhatók. A terepen néhány további, a jelenség által érintett olténiai templomot azonosítottunk (a felsorolt eseteknél bizonyára több van): Horezu, plébániatemplom; Izverna, Mehedinți megye, falutemplom; Gura Motrului, Mehedinți megye, kolostortemplom; Crainici, Mehedinți megye, kolostortemplom; Broșteni, Mehedinți megye, falutemplom; Curtișoara, Gorj megye, falutemplom. Az összes esetben (a Ștefan remetekolostor kivételével) a templom tornácán, ezen az átmeneti és a templom zárt állapotában is hozzáférhető helyen (nem pedig az oldalsó falon!) található alakok voltak megrongálva.

Sajnálatos módon sem a kérdőívek, sem a kevészámú írásos feljegyzés, de még saját gyűjtésem (amely alighanem túlságosan kései, vagy túl rövid volt ahhoz, hogy adatközlőim felvilágosítással szolgáljanak a szentek orcáinak megkarcolására, kikaparására vagy kitörlésére vonatkozóan) sem szolgáltatott adatokat magára a rítusra vonatkozóan: a ma már kevésbé ismert varázslatokhoz hogyan nyerték ki, gyűjtötték össze és használták fel a port, kik, miért és mikor (a nappal vagy az éjszaka mely időszakában, a hét melyik napján, hétköznapon vagy ünnepkor, a templomi szertartás alatt vagy sem); hogyan és milyen eszközökkel végezték mindezt; milyen feltételeket és követelményeket kellett tiszteletben tartani; kérték-e, és ha igen, milyen körülmények között, a pap vagy a *gyertyás asszony* segítségét vagy legalább bocsánatát; és nem utolsósorban, milyen esetleges verbális formulákat kellett használniuk közben. Valószínűleg egy olyan tiltott rítusról van szó, amelynek megvannak a maga szabályai (amelyek a papság és a közösség előtt egyaránt rejtettek); egy olyan rítusról, amelyről hajlamos vagyok azt hinni, hogy ma már nem gyakorolják. A rítus gyakorlására vonatkozó tiltás hipotézisét a szubsztitúciós rítusokra vonatkozó adatok is megerősítik: „Nem csupán a templomi szenteknek a szeméit szedik ki – ami az esetek túlnyomó többségét képviseli –, hanem a feszületeken, szentháromságokon (*troița*) és az otthoni

<sup>11</sup> Dănescu 1933: 88.

ikonokon találhatókét is, különösen akkor, ha a templomi szentekét lehetetlen.”<sup>12</sup> *Közvetett forrásul* olyan (nagyreszt rituális) folklórszövegeket (különösen ráolvasásokat) kerestem, amelyek metaforikusan vagy konkrétan olyan kép- és igerepertóriumot használnak, amely a tárgyalt rítusokkal rezonáló valóságra (de nem többre) utal.

Térjünk itt vissza a Hasdeu kérdőíveire adott válaszokra, és vizsgáljuk meg a festett képnek a reprezentált szakrális entitáshoz (a prototípushoz) való viszonyát azon a ponton, ahol a dogma a népi gyakorlatokkal találkozik. Kiindulásul szükséges bizonyos pontosítás: a szem kiszedésének gesztusa mögött nem a szent identitásának vagy testi épségének (ami a *testi* feltámadás alapfeltétele) megrongálására irányuló szándék húzódott meg, hanem egyszerűen bizonyos szent készlet, rituális kellék beszerzésének szándéka. A festett szent személye numinózus erőt visz át a képre (a freskóra) és a kép hordozójára (a vakolatra). Ilyen értelemben a habarcs- vagy vakolatdarabka a szent személyének kiterjesztését képviseli, amely rituális rekontextualizálást nyer a későbbiekben. Nem ez az egyetlen olyan eset, amelyben a liturgikus rítusok kelléktárának elemeit eltávolítják és a népi (esetenként mágikus) vallásosság gyakorlásának külsőleges keretébe helyezik; a szenteltvíz, az eucharisztikus kenyér és bor, a bazsalikom, a szentelt olaj, az oltárasztalon található feszületből származó szálkák mind-mind bevonhatók az ilyenfajta másodlagos rítusokba. „A szentek szemei növelik és kiteljesítik a varázslatok erejét”; „isteni erőt kölcsönöznek a varázslatoknak”; „biztosítják a sikerüket”.<sup>13</sup>

Az alábbiakban egyrészt a kép és a prototípus közötti viszony kiaknázásának módja, másrészt a rituális cél alapján osztályoztam a kérdőívekre adott válaszokat:<sup>14</sup>

1. Olyan *varázslatok, amelyek* a valóság torzításával *elfedtek, elrejtettek*, a látótéren kívülre helyeztek bizonyos kellemetlen vagy egyenesen törvényen kívüli helyzeteket:

a.) házasságtörő feleségek vagy férjek (a „legtöbb varázslat célpontját a férfiak képezik, akiket meg akarnak vakítani [képletesen], illetve félre akarnak vezetni, hogy ne lássák, mit tesz a hűtlen feleség”; de irányulhat nőkre is, ugyanezzel a céllal – erre egyetlen adat van a Hunyad megyei Ostrovul Maréból);<sup>15</sup>

b.) vénlányok vagy csúnya lányok, hogy elrejtseik valódi helyzetüket és megházassodjanak, esetenként akár „fiatal legényekkel”, akiket képtelenné tettek arra, hogy a jövődöbeli feleségük valódi arcát lássák;

c.) egy másféle regiszterben, de ugyanezzel a funkcióval, „hogy befogják a bírák száját és becsukják a szemüket, hogy megszabadítsanak valamely bűnöst” (itt felfigyelhetünk a festett testrészeknek a valós emberi test részeivel való egybeesésére: nem csupán a szem, hanem a száj is a varázslás eszközeinek összetevője lesz).

A verbális formulák esetében nem a szentekhez, mint isteni közvetítőkhöz intézett imákkal van dolgunk. Mi több, ezek segítségével a szenteket mágikus kényszer alkalmazásával azzal a céllal idézik meg, hogy saját (lényegileg pozitív) státusuk, valamint a világi és egyházi erkölcsi törvények ellenében lépjenek fel.

<sup>12</sup> Muşlea–Bîrlea 2010: 469.

<sup>13</sup> Muşlea–Bîrlea 2010: 469.

<sup>14</sup> A templomfalból származó különleges pornak amulettként való használatát, habár a 18. Franciaországra vonatkozóan adatok tanúsítják (Bartholey–Dittmar–Jolivet 2006: 18), és a román térségre vonatkozóan is valószínűsíthető, Hasdeu kérdőívei nem említik.

<sup>15</sup> Muşlea–Bîrlea 2010: 668.

Az „Ahogyan nem látnak és nem hallanak a szentek, / úgy ne lásson és halljon a férfi sem” verbális formula kétféleképpen értelmezhető. 1.) Referenciája maga a reprezentált személy, a szent, aki az ikon szem feletti részének a kivájása nyomán a maga valójában megvakul, nem látja többé a valóságot, és esetleg nem tudja többé ellátni igazságszolgáltató szerepét – ha rendelkezik ilyennel. Ha a reprezentáció és a prototípus viszonyát konszubsztancialitásként értelmezzük, akkor nem hasonlósági mágiával van dolgunk, hanem a különbség és az azonosság egyidejű viszonyára vonatkozó, Damaszkuszi Szent János által kijelentett elv rekontextualizálásával. 2.) Referenciája a tartalomtól megfosztott forma, a pusztá élettelen kép: egy közönséges tárgy.

2. *Terápiás eljárások.* „Azért, hogy visszatérjen a látásuk, a szembántalmakban szenvedők maguk mentek el a templomba, némi port vettek a szentek szeméből, a szentek szeme világából, és a saját szemükbe dörzsölték.”<sup>16</sup> Ebben az esetben a festett kép át van itatva az isteni gyógyító erővel, illetve: a prototípus szakrális lényege átszáll a reprezentációra. A cselekvés alapja ez esetben is a dogmatikai elv kánonszerű továbbfejlesztése a népi gyakorlatban, nem pedig az érintkezéses mágia.

Mint mondtam, olyan folklórszövegeket kerestem, amelyek lexikális és képi repertóriuma a tárgyalt rítusokkal rezonáló valóságra utal. Íme egy ütések (*isbitură*) esetén gyakorolt ráolvasás. Nem tudjuk, hogy a szentek szeméből vett por terápiás használatával összefüggésben is mondták-e, de igéi és kelléktára olyan gesztusokat idéznek, amelyekkel valamit eltávolítanak a szemből, illetve valami egyebet az eltávolított rész helyére tesznek:

„Patkó, patkócska, / fekete ló lábáról elhullatott, / kit szemem ütöttél, / annak gyógyírját is megtele: / Fekete pihével *dörzsöllek*, / Bazsalikommal *tisztítalak*, / Vörös szállal *kiszedem a bajt*, / a *szűrésokat, késeket*, sajgásokat / *látásából kiveszem*...”<sup>17</sup> bazsalikommal és seprüből vett szállal olvasnak rá a vízre. *A vízzel meglocsolják a szemet*.<sup>18</sup>

3. A szentek szeméből vett port felhasználó rítusok harmadik csoportja a *szépség biztosítására szolgáló erotikus mágia* körébe tartozik. Tulajdonképpen nem magáról a szépségről van itt szó, hanem a vonzerőről, a *mások tekintetének magunkra vonását* biztosító erőről, úgy, hogy e tekintetek tulajdonosai a ráolvasó személy hatalmában maradjanak, és többé ne tudják levenni róla a szemüket. A szóban forgó ráolvasások ellentmondásos természete abban nyilvánul meg, hogy egyrészt a szentek szépségére – mint Isten legmagasabb rendű, megzavarhatatlan és sohasem pusztító szépségének visszatükröződésére – vonatkozó dogmatikai felfogást hozza játékba, másrészt pedig a művészet és a szépség (sőt a művészet szépségének) ígéző erejével kapcsolatos hiten alapul, amely erő *elvarázsol* (a varázslat összes, rossz és jó következményével), a tekintethez köti a tekintetet, és az áldozat tekintete hozzáférést biztosít annak belső

<sup>16</sup> Muşlea–Bîrlea 2010: 469.

<sup>17</sup> „Copită copităriță, / Cal negru din picior te lepădă / Pe Cutare peste ochi îl isbiși, / Și leacul că i-l găsi: / Cu fulg negru te răcăi, / Cu busuioc te limpezi, / Cu fir roșu turburarea o scosei, / Junghiuire, cuțitele, usturimele / Din vederea Cutăruia le scosei.”

<sup>18</sup> Bala Stana Reșică közlése, Drăgănești, Teleorman megye (Tocilescu 1990: 434).

világához. (A *szemmel verésre* vonatkozó hit nem áll túlságosan messze ettől a hatásmechanizmustól, de azt fordítottan tételezi.) A szentek tehát azok, akik szépségükkel *elvarázsolnak*. „A nőt úgy fogják szeretni, ahogyan mindenki imádja a szenteket.”<sup>19</sup> Itt azt a tendenciát fedezhetjük fel, amely (az emberek és Isten közötti közvetítésen túl) önálló erőt tulajdonít a szenteknek; ez a többlet lehetővé teszi a ráolvasást gyakorló számára, hogy a mágikus játékba bevonja őket.

A román szerelmi líra is tartalmaz olyan metaforákat, amelyek erre a hatásmechanizmusra utalnak, amely által a ráolvasás személy mintegy a szakrális entitás helyére kerül, és ebből a helyzetből igéző erőt gyakorol:

Zöld levél és bogyó szarva, / Ioana, Ioana, / tán az *ördög* hozott a tisztásra, / hogy olyan szép vagy, mint egy ikon? / Hogy csókolom a szemedet és az egyik szemöldököd / és a szempillád alatt az anyajegyet.<sup>20</sup>

A szerelmi dalok egyébként is gyakran utalnak olyan helyzetekre, amelyekben a vallásos tárgy, az ikon mágikus gyakorlatok alapjául szolgál, például:

Nem talállok varázslót, / aki az ikonokra ráolvasna nekem.<sup>21</sup>

Jelenlegi témánkkal szorosabb összefüggésben olyan változatokat idézünk, amelyek egyaránt utalnak a szerelmi ráolvasásokra (a szerető a lány tekintetének áldozatává válik, vagy fordítva) és a szemek sérülésére:

Zöld levél és tulipán, / te gonosz szívű Costică, / ha valahol elkapnálak, / csak a szemed kaparnám ki.<sup>22</sup>

vagy:

Bátyónak a kicsibéje, / hogy megenném a kicsi sült szád; / kiinnám a szemedet, / nem várnék az úton többé.<sup>23</sup>

4. Az előzőekhez részben hasonló eset, amikor *similia similibus* típusú hatásmechanizmussal van dolgunk, amelynek vonatkoztatási pontja a festett képmás mozdulatlansága; vagyis az elérni kívánt hatás az áldozatok döntésképeségének megsemmisítése, de más céllal és a festett alak egyéb minőségeinek kihasználásával: „minden

<sup>19</sup> Mușlea Bîrlea 2010: 469.

<sup>20</sup> „Foaie verde boabă coarnă/Ioană, Ioană, dică Ioană, / *Naiba* [az ördögre használt eufemizmus] te scoase-n poiană, / Frumoasă ca o icoană? / Pupu-ți *ochii* și-o sprânceană / Și-alunița de sub geană” (Ispas–Truță 1985: 58).

<sup>21</sup> „Nu gălesc o vrăjitoare / Să-mi descânte la icoane” (Ispas–Truță 1985: 118).

<sup>22</sup> „Frunză verde și-o lealea / Costică, inima mea, / De te-aș prinde undeva, / Numai *ochii* ți i-aș lua.” Dioști község, Romanat, (Tocilescu 1900: 229).

<sup>23</sup> „Puica neichii cu doniță / Mânca-ți-aș gurița friptă; / Ochișorii să ți-i beau, / După drumuri nu mai stau!” Bistrița, Vâlcea megye, (Tocilescu 1900: 278).

élőlény úgy álljon meg a vénasszonyok előtt, mint a szentek”<sup>24</sup> Mélyebb értelmezési szinten azonban a rituálé ki nem fejezett értelme és célja a szentek „eltérítése”, akik közbenjáróból és Isten alárendeltjeiből a mágiát űző személy szolgálóivá válnak. A ráolvasás a képmás mozdulatlanságát a szentre ruházza át, akit arra kényszerít, hogy mozdulatlan maradjon; más szóval, álljon a ráolvasó rendelkezésére. Ezáltal itt a képmás és a reprezentált valóság különbség–azonosság dialektikájának mágikus jellegű, veszélyes kihasználása is megjelenik. Ez a rítus is a dogmatikai elv alapján áll, habár a belőle kinőtt rituális gyakorlat nem kanonikus.

5. A mind ez idáig még „pozitív” tekinthető regiszterekkel szemben osztályozásunk következő kategóriája fordulópontot képvisel. „Egyes szentek szemét azon a címen szedik ki, hogy szarvuk van” (Buzău). A célzás nyilvánvaló, sőt a szenteknek az ördög oldalára vonása kimondásra is kerül a következő válaszban:

...a festményből kiszedett port vagy földet a férfi italába vagy ételébe teszik, miután megsüttötték; asszony által egy héten át keltetett tojással varázsszerekbe keverik.<sup>25</sup>

Felismerhetjük itt azoknak a (szintén *titkos* eljárásokról szóló) történeteknek a részleteit, amelyekben az asszonyok tojást költenek ki, hogy (erotikus szerepkörrel felruházott) démoni szolgálóra, lidércre vagy koboldra tegyenek szert. A port arra használják, hogy „elvegyék a marhák tejét”:<sup>26</sup> ez esetben a szentek foglyul ejtett tekintete egyenesen az ártó szem veszélyes tulajdonságait nyeri el.

6. E kategóriánk visszavezet a pozitív erő regiszterébe. A por ismét terápiás hatású: „az ördög által megszállt gyermekek fűrésztésére” használják, vagy megtermékenyítő hatással „a tyúkoknak szórt szemekkel keverik, hogy sok csibéjük legyen nyáron, és éljenek”. (Pрут) Tehát a szentek szeméből kiszedett por megsemmisíti az ártó tekintetek vagy a démoni támadások hatásait.

7. A negatív szakralitás manipulálásának némely esetében nincs szó a szentek szeméről (vagy más testrészükről, de megemlíjük őket, mert izomorfak a fent tárgyalt eljárásokkal: a) *Néha a templomokra festett ördögök szemét is kideszik, vagy „gyűlöletből”* (Orlat), *vagy azért, hogy varázsoljanak vele* (Dolj); b) *Ha a halál van lefestve, kiszedik a szemét, és levágják a lábát, mondván, hogy gyereket vitt el.* Ez a cselekvés bosszú, ugyanakkor engesztelés is. Azonban figyelem: ezek *nem* ikonok. Következésképpen a reprezentáció és a reprezentált entitás viszonyának dogmatikai elve már nem az egyidejű azonosság–különbség dialektikára épül, hanem a képmás egyszerűen a szereplő helyettesítője.

\*

<sup>24</sup> Muşlea–Bîrlea 2010: 469).

<sup>25</sup> Olt megye, (Muşlea–Bîrlea 2010: 469).

<sup>26</sup> Argeş, (Muşlea–Bîrlea 2010: 469).



Következtetések helyett – amelyek elhamarkodottak lennének, hiszen egy olyan gyakorlatot tárgyaltam, amely tudomásom szerint mindeddig nem képezte etnológiai kutatások tárgyát, és amelyről viszonylag kevés adat, illetve leírás van (remélem, hogy ez nem sokáig marad így) – néhány megjegyzést teszek.

1. Arra törekedtem, hogy újabb lépést tegyek annak megértése felé, ahogyan egyes 19. századi romániai (és különösen dél-romániai) emberek elfogadták, értelmezték és gyakorlatba ültették az általánosan *a szentek szemei* elnevezés alatt ismert rítusok esetében egyrészt az ortodox teológia ikonokra vonatkozó előírásait – és különösen a prototípus és annak reprezentációja közötti viszonyt –, másrészt pedig azt a tant, mely szerint az ikonok és a szentek csodálatos ereje kizárólag Istentől származik.

2. Habár e gyakorlatról mindössze ötvenhat, kérdőívre adott válaszuk van, ezek különbségei figyelemre méltók. De érdemes figyelni a jelenségre vonatkozó heterogén dokumentumkorpuszt egységesítő tendenciára is: a vakolatdarab tempolfalból való kiemelése során a szentek minden esetben státuszbeli változáson estek át, a szakrális öszszetevő hol mágikus, hol vallási szempontból nem kanonikus kontextualizálása nyomán.

3. Váratlan módon kiderült, hogy a hivatalos dogma és a kanonikus gyakorlat közötti viszony nem feltétlenül kölcsönösségi: nem minden megy szembe a hivatalos dogmával, ami a nem kanonikus gyakorlathoz tartozik. Olyan helyzeteket mutattunk be, amelyekben a nem kanonikus gyakorlatok az ortodox teológia – az ikon és a szentek státuszára vonatkozó – hivatalos dogmatikai elveinek alapján állnak.

4. A templomban található tárgyak – freskók, oszlopok, padok és egyéb bútorok, gyertyák, kultusztárgyak – a maguk összességében összefüggésben állnak egymással és a gesztusok, rítusok, hitek, történetek, emlékek stb. bizonyos készletével, és mindezek együttesen az adott szentélyt használó egyének – alapítók, építők, egyházi és világi személyek, zarándokok, turisták, ráolvasók stb. – élet- és gondolkodásmódjának a kifejeződései.

A falak által körülhatárolt térségen belül, vagy annak határain kívül, de mindenképpen a templom testével való közvetlen viszonyban egy olyan térrel van dolgunk, amelyet a liturgikus szertartások és az imák általi felszentelése egyéni (és társadalmilag formalizált) rítusok megfelelő közegévé vagy egyenesen anyagi alapjává tesz. Ezek a rítusok kanonikus szempontból a megengedett és a tiltott között meghúzódozó, bizonytalan sávba, vagy néha egyenesen a tiltott rítusok kategóriájába tartoznak. Szándékaim szerint a továbbiakban hosszabb kutatást fogok szentelni ennek a témának, amelynek során a személynevek falra írásával, a templomok vagy az ikonok sarkába rejtett imaszövegekkel, a kultusztárgyaknak a liturgikus összefüggésen kívüli használatával és hasonló jelenségekkel fogok foglalkozni.

Most megelégedtem azzal, hogy a templomfalak palimpszesz jellegére hívjam fel a figyelmet, amelynek révén azokba „beépülnek” mindazon aktív (akár liturgikus, akár tiltott) rítusok látható nyomai, amelyeknek az illető épület valaha részese volt.

## Irodalom

- BARTHOLEY, Gil – DITTMAR, Pierre-Olivier – JOLIVET, Vincent  
2006 Des raisons de détruire une image. *Images Re-vues / Institut National d'Histoire de l'Art*.  
Online: <http://imagesrevues.revues.org/231?lang=en> (Letöltés: 2016. 11. 11.)
- BOSCANI LEONI, Simona  
2006 Les images abîmées: entre iconoclasm, pratiques religieuses et rituels 'magique'. *Images Re-vues / Institut National d'Histoire de l'Art*. Online: <http://imagesrevues.revues.org/231?lang=en> (Letöltés: 2016. 11. 11.)
- DAMASCHIN, Sf. Ioan  
1935 *Trei tratate contra celor care atacă sfintele icoane*. [Három értekezés azok ellen, akik a szent ikonokat támadják]. (Román ford.: Pr. D. Fecioru). București.
- DĂNESCU, Pr. C.  
1933 Istoria schitului Surpatele din județul Vâlcea. [A Vâlcea megyei Surpatele kolostor története]. (államvizsga-dolgozat).
- DILLENBERGER, John  
2004 *A Theology of Artistic Sensibilities. The Visual Art and the Church*. Oregon: Wiff and Stock Publisher. [New York: Crossroad, 1986].
- ISPAS, Sabina – TRUȚĂ, Doina  
1985 *Lirica populară de dragoste. Index motivic și tipologic I. (A–C)*. [A szerelmi népköltészet. Motívikus és tipológikus index]. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- MUȘLEA, Ion – BÎRLEA, Ovidiu  
2010 *Tipologia folclorului din răspunsurile la „Chestionarele” B.P. Hasdeu*. [A folklór tipológiája a B. P. Hasdeu „Kérdőíveire” adott válaszokban]. Ion Taloș előszavával, Ion I. Mușlea által átnézett és kiegészített második kiadás. București: Editura Academiei Române. [București: Editura Minerva, 1970.]
- TOCILESCU, Grigore G.  
1900 *Materialuri folkloristice. I. Poezia poporană*. [Folklorisztikus anyagok I. Népköltészet], București: Tipografia „Corpului Didactic” C. Ispasescu & G. Bratanescu.

Románból fordította Rigán Lóránd

*Laura Jiga Iliescu*

senior researcher Institute of Ethnography and Folklore “Constantin Brăiloiu” of the Romanian Academy of Sciences, Bucharest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, „Kelet–Nyugat” Vallás- és Kultúrtudományi Kutatócsoport  
e-mail: balaurax2@yahoo.com

Laura Jiga Iliescu

**Dust from the eyes of the saints: An endeavour to reconstruct a hidden rite**

The author of the article analyses a hardly known type of *hidden* rites, i.e. the intentional scrape of the eyes or other body parts of the saints painted on the walls of churches, and the magical use of dust taken out from the wall, from the representations of the eyes of the saints. She analyses the related data from the viewpoint of a dynamic relationship between the official dogma and the religious practice concerning the icon and the figure of the saint. She points out that the relationship between the official dogma and non-canonical practice is not necessarily a mutual one: not every non-canonical action goes against official dogma. The author presents such situations in which non canonical practices are based on the dogmatic principles of orthodox theology formed on the status of icon and saints. She draws attention to the palimpsest nature of church walls into which the visible traces of active (liturgical or forbidden) rites have been built.

## A pünkösdzizmusra való áttérés okai és funkciói egy moldvai roma közösségben

### BEVEZETÉS

E tanulmány alapjául szolgáló kutatást 2013-ban kezdtem három, egymáshoz közel fekvő moldvai településen: egy ortodox többségű település, egy római katolikus többségű (csángó), valamint egy vegyes, román–roma település roma pünkösdi közösségében.<sup>1</sup> E közösségek története, kapcsolatai, vezetői szerkezete számos ponton érintkezik egymással. Ebben az értelemben egy lazán összetartozó hálózat részeinek tekintem őket. A hálózat központi gyülekezetét az ortodox többségű település pünkösdi közössége alkotja.<sup>2</sup> E közösség az 1970-es évek második felében jött létre, az ezt alapító karizmatikus vezető tevékenysége eredményeként a rendszerváltást követő időszakban a kistérségben további pünkösdi csoportok alakultak meg, amelyek fejlődése továbbra is az ortodox településen templommal is rendelkező „bázisközösségtől” függ.

Terepmunkám legfőbb kutatási kérdése az, hogy a térben egymáshoz közel fekvő, egymással kapcsolatban álló, lényegében egy lazább hálózatra szerveződő, de egymástól gyökeresen eltérő etnicitásokat működtető és különböző kulturális háttérrel rendelkező csoportok esetében miért válhat sikeressé a pünkösdzizmus ideológiája? Milyen vallásos koncepciók mentén jönnek létre új közösségek, vagy szerveződnek át a korábbiak, új életvezetési modelleket, azonosulási mintákat kínálva? E tágabb kutatási cél részeként próbálom meg jelen elemzésemben a roma közösség pünkösdzizmusra való fordulásának okait értelmezni, valamint azt megvizsgálni, hogy milyen funkciókat tölt be a pünkösdzizmus a romák életében.

Elemzésem első felében röviden bemutatom a roma közösséget és felvázolom, hogy esetükben milyen körülmények között jelent meg a pünkösdzizmus. A romák pünkösdzizmusra való áttérésének társadalmi kontextualizációs kísérletét követően öt személy megtérésének történetét mutatom be esetszerűen, a velük készült beszélgetés alapján, majd összegzem ezek közös jellemzőit. Ezt követően térek rá a pünkösdzizmusra való áttérés okainak és funkcióinak értelmezésére. Ennek részeként a kelet-európai romák pünkösdzizmusra való megtérésének okait magyarázó elméletek vázlatos áttekintését

<sup>1</sup> Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Község hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült. A szerző a kolozsvári Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (ISPMN) kutatója. A tanulmány különböző verzióihoz fűzött megjegyzésekért és javaslatokért köszönettel tartozom Kiss Dénesnek, Komáromi Tündének, Hesz Ágnesnek, Vidacs Beának, Toma Stefániának, Fosztó Lászlónak és Gagyí Józsefnek valamint a „Kelet-Nyugat” Vallásethnológiai Kutatócsoportnak.

<sup>2</sup> Egy korábbi írásomban a három pünkösdi csoport a *Szentlélek ajándékai* köré szerveződő vallásos koncepcióiról és az ezekre épülő karizmatikus rítusairól való megfigyeléseim összegzésére tettem kísérletet (lásd Peti 2016). A közösségek kialakulásának részletesebb történetét szintén ezen írás keretében mutattam be.

kísérelem meg, végül azt nézem meg, hogy ezek hogyan viszonyulnak az ismertetett esetekhez, illetve egyéb etnográfiai tapasztalataimhoz.

### AZ URSÄRENI-I<sup>3</sup> ROMÁK

A szociokulturális jellemzők szempontjából (ahogy a gazdasági jellemzők mentén is) a leghomogénebb csoportot a pünkösdista romák alkotják. A romák anyanyelve a *romani*, ám az életvezetés több helyzetében a *romani* mellett a *román* nyelvet használják. A pünkösdi gyülekezési alkalmak rituális nyelvhasználata, a tanúságtételek, valamint az énekek többsége román nyelvű. A pünkösdi romák megtérésüket megelőzően formálisan ortodoxok voltak, ám ez csupán a helyi ortodox románok vallási gyülekezetébe való nagyon laza, tulajdonképpen formális szinten történő integrációt jelentett.<sup>4</sup>

A szegregátumban élő romák túlnyomó részéhez hasonlóan a pünkösdi romák meglehetősen szegények, alacsony iskolázottsággal rendelkeznek, nagy többségük analfabéta.

A romák megélhetésében nagy szerepet játszik a külföldre irányuló koldulásra berendezkedő migráció (az abban való direkt – vagy családtagjaik révén – indirekt részvétel). A koldulás mértékére utal, hogy ritkának számított, ha olyan emberrel beszélgettem a roma telepen, akinek a családjából legalább egy személy a beszélgetésünk ideje alatt ne tartózkodott volna külföldön koldulással pénzt keresni. A koldulásra való kiutazás legfőbb idénye a nyár, de a nyár képezte csúcsszezonon kívül más évszakokban is sokan mennek külföldre.

A koldulásra berendezkedő időszakos migráció mellett, (amelynek jellemzője az évi néhány utazás, és alkalmanként egy-két hónapos kinti tartózkodás), a migrációnak egy másik formája is fennáll. Ezeknek az ursäreni-i roma családoknak<sup>5</sup> migrációs célpontját nyugat-európai államok képezik (főként Anglia, Franciaország, Németország). A migrációnak ebben a formájában részt vevő családok évek óta az említett országokban élnek, tartós megtelepedésre törekszenek. E migrációs típusnak köszönhetően Angliában és Franciaországban két ursäreniekből álló pünkösdi közösség is létrejött.<sup>6</sup>

A romák a koldulásból származó jövedelem mellett főként a falu román gazdaságában dolgoznak, egyesek időszakos mezőgazdasági munkákra járnak el, akár távolabbi régiókba is. Néhányan egy-két háziállatot, lovat, kecskéket, szamarakat, néhány malacot, szárnyasokat tartanak.

<sup>3</sup> Ursäreni álnév, Iulia Hossunak tartozom érte köszönettel. A tanulmányban említett összes név álnév. A neveket természetesen az adatközlői idézetekben is megváltoztattam.

<sup>4</sup> Tatiana Podolinska tesz hasonló megállapításokat szlovákiai romák római katolikus egyházhoz való „laza” kötődéséről (lásd Podolinska 2014: 92). A romániai romák esetében hasonló helyzetről számol be Sorin Gog (az ortodox egyházhoz való viszonyt illetően) is, ennek okát ő a romák vallási szocializációjának hiányában látja (lásd Gog 2008: 59).

<sup>5</sup> A helyi roma párt tanácsosa szerint e családok száma 700, e becslést azonban a magam részéről túlzásnak tekintem.

<sup>6</sup> Az ursäreni romák migrációs gyakorlatával, a migráció és pünkösdiszmus kapcsolatával egy külön elemzésben szeretnék foglalkozni.

## ESETEK

A következőkben öt esetbemutató keretében a megtérésük történetét elmesélő személyek megtérésének körülményeit mutatom be, kísérletet téve annak a bemutatására is, ahogyan az illető személyek értelmezik a pünkösdzizmusra való áttérés jelentőségét a saját életükben. A megtérésüket elmesélő személyek közül négy férfi és egy nő; az egyik férfi és az asszony házastársak. A kutatásban részt vevő személyek fele speciális státussal rendelkezik a roma pünkösdi közösségben. Egyikük *Iosif*, az ő érdeme volt a csoport és a tágabban vett pünkösdi hálózat vezetői szerint is a pünkösdzizmus meghonosítása abban a szegregátumban, ahol kutatásaimat végeztem. Sokáig formális tisztséget töltött be a helyi egyház vezetésében és közel áll egyik ágának vezetéséhez is,<sup>7</sup> emellett informálisan a jelenlegi formális vezetők presztízséhez és autoritásához hasonló legitimációval rendelkezik a csoporton belül. *Petru* a helyi közösség két diakónusának egyike, a pünkösdi csoportot vezető testület egyik legjelentősebb személyisége. *Florin* szintén a csoport vezető köréhez tartozik, bár kisebb hatáskörrel és legitimitással rendelkezik, mint a másik két személy. A helyi egyházban a *cenzor* (belső pénzügyi ellenőr) szerepét tölti be, a közösségben *proroc* ('látó/jós') tevékenységéről is ismert, az átlagos tagoknál sokkal magasabb fokú mobilitással rendelkezik.

### *Iosif*

A romák pünkösdzizmusra való megtérésében kulcsszerepet játszott annak a helyi roma férfinak a térítő tevékenysége, aki a rendszerváltás évében egy dél-romániai város közelében lévő farmon dolgozva tért meg. *Iosif*, 46 éves roma férfi. Első találkozásom *Iosiffal* 2013 nyarán történt, meglehetősen emlékezetes körülmények között, amikor először látogattam *Ursăreni*-be. Autóstoppal érkeztem a faluba, *Anton*nal, a csángó pünkösdi közösség vezetőjével. A roma szegregátum több kilométerre van az európai jelentőségű főút mellett oldalra is hosszan elnyúló falutól; az útnak gyalog vágunk neki. *Anton* jól ismerte a falut, ezért utunkat rövidítve különféle ösvényeken mentünk, időnként megállva, hogy kifejtessen egy-egy gondolatot, amelyek beszélgetésünk közben merültek fel. Egyszer csak egy svéd jelzésű autó állt meg előttünk, amelyben hárman ültek: egy fiatal roma férfi, a sofőr, valamint két meglehetősen korú, tekintélyt parancsoló férfi. Egyikük *Iosif* volt, a másikuk a roma pünkösdi csoport egyik diakónusa. *Iosif* régi barátjaként üdvözölte *Antont* és elmondta, hogy a pünkösdi hálózat valamelyik vezetőjétől hallották, hogy látogatóba érkezünk és a tiszteletünkre jöttek elénk, hogy autóval vigyenek a roma telepre. Miután a pünkösdi csoport több vezetőjét is felkerestük az egyre szaporodó küldöttség keretében, *Iosif* portájára is elmentünk. A romák lakta falurészen eltöltött rövid idő alatt is szembeszökő volt a rendkívüli szegénység, amelyben élnek, és amely alól *Iosif* és családja sem képezett kivételt.

---

<sup>7</sup> A roma pünkösdi közösséget két eltérő érdekcsoportosulást képviselő testület vezeti.



A 45 éves Iosiffal több alkalommal is interjút készítettem, amelyek fő témája megtérésének elbeszélése volt.<sup>8</sup> Iskolai végzettsége négy osztály, de azt sem végezte mind el, mivel szüleivel gyakran voltak mozgásban, különböző helyekre vándoroltak, ahol szülei munkát kaptak. Iosif a rendszerváltás idején tért meg Konstancán, ahol hosszabb időt töltött feleségével az ott adódó mezőgazdasági munkalehetőségek miatt. Ahogy azt felesége is mesélte, Iosif térítő pümkösdiek vallásos gyülekezésén Isten szavának hirdetése idején egyszer csak azt érezte, hogy a Szentlélek elárasztja bensejét, megérezte Isten szavainak súlyát, valamint Isten jelenlétét lelkében:

Miközben Isten igéjét hirdettem, éreztem, hogy az Isten Lelke behatolt a szívem egyik zugába, és én egyszer csak mélyen megrendültem Isten szava alatt, megérezve Isten jelenlétét lelkemben. Én egy rossz, nagyon rossz ember voltam. Naponta négy csomag és tíz szál cigarettát szívtam el, inni sosem ittam [alkoholt]. Jöttek azok a testvérek, állandóan jöttek, hetente kétszer, ott ahol voltunk, Negru Vodă-n, és azt mondták, hogy aki kapcsolatra akar lépni Istennel, azaz egy felhívás (volt) és azt mondtam, igen, szeretnék megtérni.<sup>9</sup>

Iosif egy másik alkalommal valós történetként mesélte, hogy „a papok” vádaskodásaira, miszerint a pümkösdiek olyanok, mint a „mérges, mérgező gombák”, hogy „bolondok”, azzal felelt meg, hogy számon kérte őket, hogy miért nem akkor jöttek, hogy „felemeljék” őt, amikor naponta „5-6 liter pálinkát ivott”, cigarettázott, káromkodott és átkozódott. Míg a korábban idézett elbeszélése szerint sosem ivott, megtérését más alkalommal elmesélve a megtérése előtti bűnös voltát annak említésével is kihangsúlyozta, hogy a dohányzás mellett részeges is volt.

Iosif elbeszélésében, amelyben a megtérés előtti bűnös életét jellemzi, a megtéréstörténetek jól ismert jellemzőit ismerhetjük fel. A szakirodalom szerint a megtéréstörténetek narratív alapstruktúrája a megtéréstörténet egyfajta morális ellentétezésre való felépítése, amelyben az egykori bűnös életvitel és a helyes, Isten szerint való életvezetés közötti választópontot a megtérés jelenti.<sup>10</sup> A megtéréstörténet variációiban előforduló módosítást Anton, a csángó közösségvezető elbeszélésében is megfigyeltem. Egy másik roma családnál lévő vendégeskedésünk idején, amelyen Anton is részt vett, Anton megtérése előtti bűnös életvitelének kihangsúlyozására azt hozta fel, hogy ő hosszú ideig kamionos volt, neki senki ne magyarázza, hogy mit jelent „kurvázni”. Egy személyes beszélgetésünk során azonban elmesélte, hogy nőügyei mindig rendezett kapcsolaton alapultak. A megtéréstörténetek változataiban előforduló módosításokat olyan retorikai eszköznek kell tekintenünk, amelyek célja a megtéréstörténet elfogadtatása a hallgatóság előtt; erre Fosztó László erdélyi pümkösd-i romák körében végzett terepmunkájára alapozva hívta fel a figyelmet.<sup>11</sup> Ami Iosif elbeszélésében érdekes (de a romák pümkösdizmusát elemző szakirodalomban nem ismeretlen jelenség), hogy a

<sup>8</sup> A rögzített elbeszéléseket, valamint az ezekben érintett egyes összetartozó témákat egységesen kezelem, az egyes szövegrészek rögzítésének időpontját feltüntettem. Az idézett szövegrészek saját fordításaim (P.L.)

<sup>9</sup> 2013. október.

<sup>10</sup> Lásd Fosztó 2007: 32.

<sup>11</sup> Lásd Fosztó 2007: 27, 45.

megtérés előtti roma ember jellemzőiként azokat a sztereotípiákat sorolta fel, amelyekkel a többségi közösség lakói a romákat stigmatizálni szokták.

Iosif arról számolt be, hogy a roma pünkösdi gyülekezet megalakulását, mint a vizsgált falvakban mindenütt, a többségi egyházak képviselőinek ellenkezése, a csoport ellen való uszítása kísérte. Iosif szerint megtérését követően hitéért számos megpróbáltatást kellett kiállnia. A falu roma szegregátumában tartott pünkösdi gyülekezésekkel kivívta a helyi pap és a rendőrség ellenszenvét.

Összegyűltek a papok és azt mondták az embereknek, hogy ne fogadják el tőlünk Isten szavát. Azt mondták, hogy mérges gombák vagyunk, olyan emberek, akik eloltják a villanyt – bocsáss meg, nem tudom, hogy fejezzem ki magam – eloltjuk a villanyt és szexelünk (ti. a gyülekezési alkalmon, a templomban). És amikor az emberek az igazságot látták, amint náluk dolgoztunk, és látták, hogy nem iszunk, nem cigarettázunk, nem lopunk... Teszteltek bennünket, kedves uram.<sup>12</sup>

A csoport megalakulását Iosif szerint a rendőrség is bizalmatlanul kezelte. Elmondása szerint egyszer behívták a rendőrségre, ahol kíméletlenül elverték. Az 1990-es évek elején a romák templomépítésbe kezdtek. Az ortodox románok és a romák közötti viszonyt a pünkösdista romák templomépítése fokozottan megterhelte. Iosif elmondása szerint korábban az ortodox többség számára a pünkösdista romák gúny tárgyát képezték. Gyakran ugratták például őket azzal, hogy a cigányok valamikor lopnak maguknak templomot, de a templom sajtából volt, és egyszer, amikor éhesek voltak, megették. E vicces történetből markánsan kidomborodik a cigányokról szóló negatív sztereotipizálás fő eleme: a fejét lopásra adó, éhező szegény cigány képe, valamint az, hogy a romáknak mint közösségnek a kezdeményezéseit nem lehet komolyan venni.

Korábban az emberek [a falubeli románok] azt mondták, hogy nektek, cigányok, van templomotok. Ahogy mondom, viccre fogták. „Egy sajttemplomot loptatok, és éhesek lévén, megettétek!” És Isten és az emberek előtt bebizonyítottuk, templomot építettünk.<sup>13</sup>

A fent említetthez hasonló esetről számol be Kiss Dénes. Egy erdélyi magyar nyelvű pünkösdi roma közösségben a pünkösdzizmus társadalomátalakító szerepére reflektálva a pünkösdista romák templomépítését a többségi közösséggel fennálló aszimmetrikus viszony korrekciós lehetőségének tartja: „A gyülekezetbe szerveződés által [...] a nem romák egyik tipikus intézményi formájának, az egyháznak a roma változata teremődik meg, amely bizonyos értelemben az egyenrangúság fele jelent egy lépést”.<sup>14</sup> Az általam vizsgált esetben a romák számára az, hogy nekik is van templomuk, szintén a büszkeség forrását képezi, az ortodox románokhoz való viszonyukban a hozzájuk való hasonulás, a „civilizálódás” attribútumának tartják. A roma pünkösdi közösség templomépítési kísérlete ekképpen szimbolikus identitásharcként is értelmezhető.

---

<sup>12</sup> 2013. október.

<sup>13</sup> 2013. október.

<sup>14</sup> Kiss 2014.

Iosif szerint a templom megépülését isteni csoda is segítette. Több alkalommal is elmesélte azt, hogy a templomépítést követően az ortodox közösség azzal vádolta meg a pünkösdista romákat, hogy emiatt szárazság sújtja a közösséget. Iosif azt mesélte, hogy a romák ellen a papok által gerjesztett közhangulatban az emberek olyanokat mondtak, hogy le kellene rombolni a romák pünkösdi templomát. Azzal fenyegették meg őket, hogy lebukdóztatják az épülő templomot, amennyiben az esőért való közös imádkozáson nem vesznek részt, és nem kérik Istenüket az aszály feloldására. Az ortodoxok által kezdeményezett „esővarázsló rítusra” a falu fölé emelkedő domboldalon elhelyezett keresztnél került sor, ahol – a férfi elmondása szerint – a pünkösdiek imájának hatására cseperegni, majd zuhogni kezdett az eső. A csoda hatására az ortodoxok „meggondolták magukat”, így menekült meg a pünkösdi templom.

Iosif a saját megtérését igen gyakran a romáknak mint közösségnek a megtérésével azonosítja, sokszor a nevükben beszél. A megtérését követő civilizált emberi karakterre való szertevés fontos elemét képezi Iosif identitásának, valamint általában a megtért romákról való gondolkodásának.

### *Elena*

Iosif felesége. Iosiffal együtt a rendszerváltás környéki belső országos munkamigráció során tért át pünkösdistává. Elena 1970-ben született, 19 évesen ment férjhez. Házasságuk első négy évében nem született gyermekük, orvosi kezelésre járt. Ezt követően tíz gyermeke született. Iskolába nem járt, analfabéta. A három szobából álló vályogházban tizenkilencen laknak, két felnőtt gyermekük családjával együtt.

Elena 1989-ben egy romániai kikötővárosban, Konstancán dolgozott férjével együtt. Itt kerültek kapcsolatba térítő pünkösdistákkal. Elmondta, hogy a pünkösdiek gyülekezéseket tartottak náluk. Egy ilyen alkalommal egy tőlük hallott ének érzelmi- leg nagyon megérintette, amelynek hatására ő is megtért, rá egy évre pedig megkeresztelkedett. Miután visszatértek Ursäreni-be, az első gyülekezési alkalmak (hetente többször, általában esténként) náluk zajlottak, majd további megtértek házaiknál.

Elena évek óta agytumortól szenved, amelynek következtében gyakran elájul. Kétszer operálták, amelyek költségét (a fővárosban került rá sor) egy svédországi (véltetően pünkösdi) egyházi ember adománya fedezte. A svédországi kapcsolatra egy szomszédjuk révén tett szert, aki svédországi koldulása idején ismerkedett meg az adományozóval, aki Ursäreni-be is ellátogatott.

A vallása megélésében az álmoknak és azok értelmezésének, a *prorocsilás*nak (’jóslás/jövendölés’), a csodás gyógyulásoknak nagy jelentősége van, mint ahogy azt általában a pünkösdiszmus mindennapi vallásosságban betöltött funkcióját elemző szakirodalom is hangsúlyozza.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Lásd például Pop 2007: 6.

Amikor úgy erősen imádkozom, többen vagyunk testvérek, nővérek,<sup>16</sup> és otthon is időnként, de amikor gyermekek vannak, mondod, megijednek. A templomban megszáll a Szentlélek, de nincs prorocsilásom, nem adatik számomra felfedezés [a jövőre vonatkozóan], nincs semmilyen [ilyen ajándékom]. Annyi, hogy én is beszélek a Szentlélekkel. Időnként egy-egy jelenése van számomra az Istennek, így az álmokon keresztül, és elmondom a nővéreknek, hogy mit láttam, egy nővért, egy testvért, rájövök, hogy mit jelent.<sup>17</sup>

Elena a megtérése óta eltelt időszakban a változást szintén nem annyira saját életében, hanem a közösség vonatkozásában látja. Szerinte a falu örül a romák körében történt pozitív szociális változásoknak, amely a pünkösdzizmusra való térésük következménye:

Mit meg nem csináltak a cigányok? Loptak, csináltak..., verekedtek, mindent megcsináltak, de most az Isten nagy csodát tett, kiemelte őket a bűnből, kinyitotta a szemüket. Sötétben voltunk, mocsárban ültünk, nem tudtuk, hogy vasárnap van-e, vagy péntek. Semmit. Nem tudtuk, mi, cigányok. De nézd, az Isten felnyitotta a szemünket, a testvéreken keresztül, az Istenen keresztül.<sup>18</sup>

### *Viorel*

A következőkben egy 65 év körüli roma férfi megtérésének történetét mutatom be. Viorel analfabéta, mestersége nincsen, a szocializmus idején a romániai falusi roma lakosság többségéhez hasonlóan a kollektív gazdaságban dolgozott mezőgazdasági bérmunkásként. Viorelnek és feleségének semmilyen állandó jövedelme nincsen. Koldulni szokott eljárni a közeli nagyvárosba, legtöbbször utcazenészként. Felesége súlyos beteg. Hét felnőtt gyermekük van, mindannyian külföldön élnek. Anton és a pünkösdi közösségben nagy tekintéllyel rendelkező egyik „testvér” segítségével jutottam el hozzá. Viorel nagy jelentőséget tulajdonított a látogatásunknak, és feleségét gyorsan az üzletbe menesztette, hogy illő módon megvendégeljen. Miután felesége visszatért és felszolgált a parizert, olajbogyót és üdítőt, megkértem, hogy mesélje el megtérésének történetét. Viorel megtéréséről szóló narratívumának fő eleme, hogy Isten megismerését követően az ő segítségével megszabadult az életét veszélyeztető súlyos alkoholizmustól és az élete általában is jobbra fordult. Viorel így kezdte:

Én, testvér [rám érte], egy részeges voltam, az egész Ursăreni ismert. Sosem ültem ital nélkül. Nem ismertem a vizet a számban. Csak az italt. Nyomtam tisztán a konyakot, vagy amivel, ha adtál, az ecetet is megittam. Ecetet töltöttem vízbe, megcukroztam és megittam.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> A három pünkösdi közösségben, ahol a kutatásaimat végzem a gyülekezetek tagjai testvérnek, ill. nővérnek hívják egymást.

<sup>17</sup> 2015. április 14.

<sup>18</sup> 2015. április 14.

<sup>19</sup> 2013. október.

Viorel elmondta, hogy előrehaladott alkoholizmusa következtében fizikailag súlyosan megbetegedett. Egy alkalommal részegen feküdt otthon, és egyszer csak azt hallotta, hogy a szomszédságban harmonikakíséret mellett gyönyörű vallásos énekeket énekelnek. A szomszédságban egy pünkösdi vallási gyülekezési alkalom zajlott. Viorel nagyon meghatották az ott hallottak, amelynek hatására vasárnap elment a pünkösdi templomba és megtért. Az alkoholról való leszokása nagyon keserves volt, hosszabb ideig tartott, míg elvonási tünetei elmúltak, de erőt merített hitéből és kitartott és kb. 2001 óta nem iszik. Megtérését követően szerette volna, hogyha felesége, akinek szintén alkoholproblémái voltak, csatlakozik a pünkösdi közösséghez és vele együtt jár templomba, de az két évig nem volt hajlandó erre. Kitartó unszolására, melynek során cselt is bevetett, egy idő után felesége eleget tett férje kérésének és ő is elkezdte látogatni a helyi pünkösdi gyülekezet vallási alkalmait. Az ott hallottak Viorel elmondása szerint feleségét is nagyon megérintették és csodálatos módon ő is felismerte Isten nagyságát. Viorel isteni csodának tartja, hogy őt és feleségét is „megváltotta Isten, hogy az ő ruhájához, az ő lábához tartozzanak”.

Ebben az időben Viorel és feleségét nagy csapás érte. Uzsorások elvették a házuakat, miután hosszú időn keresztül nem tudták a tőlük kapott kölcsönt visszafizetni. Az uzsorakamatokkal terhelt összeg magasra rúgott. Elmondása szerint italozós életvitele és felesége kórházi kezelése miatt kellett uzsorásokhoz fordulnia. Miután ház nélkül maradtak, egyik lányuk segítségével Finnországba mentek, ahol másfél-két hónapig maradtak koldulni. Megpróbáltatásai idején gyakran imádkozott.

A Finnországban szerzett kb. 3500-4000 euróból hazatérésüket követően a roma szegregátumban sikerült egy kisméretű, vályogtéglából készült házat megvásárolniuk, amelyet azonban saját kezűleg szépen rendbetettek. A vidám harmóniában, élénk színekben pompázó ház takaros tornáccal, Viorel által saját kezűleg épített vályogkemenccével rendelkezik. Mint mondta, jelenleg is van 500 euró adóssága. Gyerekei hozzá hasonlóan főleg koldulásból élnek, különböző nyugati országokba járnak koldulni.

### *Petru*

A 45 év körüli Petru, az ursäreni-i roma közösség egyik diakónusa kb. 15–20 évvel ezelőtti megtérése előtti egykori önmagát istentagadóként jellemezte. Az adott időszakban, sok más, a telepen élő romához hasonlóan egy dél-romániai városban dolgozott, mezőgazdasági munkán, illetve egy kavicsbányában. Kb. 35 éves lehetett, amikor nagy lelki megpróbáltatást kellett kiállnia, 14 éves gyermekét agytumorról diagnosztizálták. Petru elmondása szerint egy alkalommal munkába indulás előtt magához vette a Bibliát és a vasárnapi pihenőnapon a szállásán olvasni kezdte az Új Testamentumot. Néhány sor olvasása után a Biblia szavai teljesen magával ragadták. Belefelejtkezve az olvasásba Petru arra döbbsent rá, hogy ő a világ legszerencsétlenebb embere, mivel életében rengeteg gonosztságot követett el. Ekkor eldöntötte, hogy ha hazatér, megtér, és ezután különös boldogság töltötte el. Petru szerint azáltal, hogy „elfogadta Istent”, az ő munkája nyomán különös változás zajlott le benne, amelynek eredményeként többé nem volt képes arra, hogy lopjon, csúnyán beszéljen, alkoholizáljon, vagy hogy megcsalja feleségét. Elmondása szerint, miután „átadta magát Istennek”, rövid időn

belül meghalt a gyermeke, de Isten tovább munkálkodott benne és a változás eredményeként „megkeresztelte a Szentlélekkel”,<sup>20</sup> majd egy idő elteltével a vízkereszttségnek is alávetette magát. Elmondta, hogy ebben a folyamatban az érte imádkozó „testvérek” (pünkösdi hívek) is segítettek. Mint mondta, azóta komolyan veszi Isten szavát és szeretetét, amely számára az élet értelmének megtalálását jelenti, és amelyet a következőképpen fogalmazott meg:

És azóta komolyan vettem azt, hogy mit jelent Isten szava és Isten szeretete. És nem tudtam elszakadni tőle, mivel ott találtam meg, megtaláltam életem értelmét és ezt nem bántam meg.<sup>21</sup>

### *Florin*

A 43 éves *Florin* eddigi életútja az ursăreni-i romák életútjának jellemző ívétől alig eltérően alakult. Szülei főként időszaki mezőgazdasági munkával foglalkozó szegény emberek voltak, akik a szocializmus idején sok romániai romához hasonlóan periodikusan a távolabbi városok farmjain, ültetvényein adódó munkalehetőségeket követték. Apja emellett a kőműves mesterséghez értett. Szülei nem voltak vallásos emberek. Florint 13 éves korától 18 éves koráig állami gondozásba adták, olyan formában, hogy a családjával való kapcsolata nem szakadt meg. A szocialista Romániában gyakran számított, hogy olyan családok, akiknek külső munkaerőre volt szükségük, egyfajta gyámsági pozícióból állami gondozásban lévő gyermekeket neveltek. E „nevelés” alapvetően a hagyományos szolgaság intézményének megfelelő keretek között történt. Florin így került „vissza” Ursăreni-be, ahol egy ortodox román családnál élt éveken keresztül. Florin szerint a román családnál való nevelkedés további előnye az iskoláztatás volt. Mint ahogy azt Iosif esetében láthattuk, azok a roma gyermekek, akik szüleiket követték az időszakos belső munkamigrációs útvonalaikban, csak részlegesen vagy egyáltalán nem jártak iskolába, amely a telepen uralkodó jelentős mértékű analfabetizmus egyik fontos komponensét képezi.

Florin és családja meglehetősen nyomorúságos körülmények között él. A kisméretű vályogház egyetlen, kb. 20-25 négyzetméteres szobából áll, amelyet a két szülő öt tinédzser gyermekükkel oszt meg. Gáz, víz, villany, internet nincs. E szoba egyszerű konyhaként és tisztálkodó helyiségként is szolgál. Florin születésétől fogva sánta, amelynek következtében minimális segílyt kap az államtól. E segílyvel, valamint a gyermekek után kapott szintén állami támogatással együtt a család havonta kb. 700 lej (kb. 150 euró) állandó jövedelemből gazdálkodhat. A hónap elején Florin rendszerint elviszi az összes pénzt a falu boltosának, ahol vásárolni szokott és ahol azt rendre felszámítják a napi étkezéshez, életvitelhez szükséges dolgok után, amelyet a család a boltban szokott megvásárolni.

---

<sup>20</sup> Ez a nyelveken szólás ajándékának megkapását jelenti a roma és az ortodox faluban működő csoportban.

<sup>21</sup> 2013. október.



Florin az ursăreni-i pünkösdi egyház öttagú egyháztanácsában a *cenzori* szerepet tölti be, amely egyfajta belső pénzügyi ellenőrnek felel meg. Florin a *pénztáros* által összegyűjtött adományokat, az egyháznak juttatott tizedet ellenőrzi és tartja számon. Emellett nagyon fontos szerepet tölt be azoknak a segélyezéseknek a lebonyolításában, amelyeket a helyi pünkösdi egyház szükséghelyzetben rászoruló tagjai számára juttat. A segélyezés szociális jellegű, éhező családoknak juttatott élelmiszerből, baleset esetén alapvető orvosi kezelés finanszírozásához való hozzájárulásból áll. A cenzori tisztségre Florint a gyülekezet választotta. E státusba beleértendő felelős morális magatartás és bizalom, amelyet Florinnak immár többször megszavaztak, valószínűleg nem független a Florin román családnál történő szocializációjához rendelt pozitív társadalmi jelentésektől. Florin büszke arra, hogy a telepen élő romák többségétől eltérően ő és gyerekei nem koldulással keresik meg a kenyerüket.

Florin saját bevallása szerint, de mások elmondása alapján is, prorocsilást végez. E szolgáltatást helyben is végzi, de a fő alkalmait leginkább a régió belüli, főleg roma pünkösdi gyülekezetekbe tett csoportos látogatások jelentik.

Florin beszélgetésünk első felében elsősorban élettörténete fő mozzanatait mesélte el, röviden bemutatva a roma közösséget is. Míg Florin saját megbízhatóságát, becsületességét, munkaszeretetét hangsúlyozta ki – amelyek elsajátításában nagy jelentőséget tulajdonított a román családnál történő „neveltetésének” – addig megtérésének történetét előadva egy ezzel homlokegyenest más karaktert vázolt fel. Vagyis a megtérés előtti önmaga bemutatásakor Florin teljes ellentétbe került életútjának a vallási kontextuson kívüli felvázolása során mondottakkal. Miután megkértem, hogy mesélje el megtérésének történetét, Florin így kezdte el:

Először [a megtérés előtt] egy nagyon ([rossz] ember voltam: becsaptam a falubelieket. Hogy így mondjam: mielőtt [megtért], hogy mondjam, sokat hazudtam. Dohányos voltam, minden tíz lejből egy-két lejt cigarettára vettem el. Ha utasított a munkavezetőm, nem mentem dolgozni, egy ilyen, hogy is mondjam, milyen ember voltam...<sup>22</sup>

Azért, hogy kihangsúlyozza, hogy megtérése révén mekkora változás zajlott le benne, egykori önmagát csalónak, hazugnak, a pénzt cigarettára tékozlónak, munkakerülőnek állította be. Egy alkalommal, amikor néhány barátjával cigarettázva ögyelegtek a roma telep utcáin, az egyik házból különös zenére lett figyelmes. A házban egy pünkösdi gyülekezeti alkalom zajlott. Florint érdekelte az esemény, bement, de, mint mondta, hamarosan elfelejtette, miről is énekeltek ott. Megtérésére később, körülbelül 26 évvel ezelőtt<sup>23</sup> került sor, amikor egy kelet-romániai külvárosi farmon adódó munkalehetőség miatt hosszabb ideig távol volt szülőfalujától. A csoportos munkavégzés során napi érintkezésbe került két pünkösdi családdal, akik közös gyülekezeti alkalmakat tartottak, és amelyeken Florin is részt vett. Az ott zajló közös éneklés és „közös örvendezés” nagy hatással volt rá. Florin elmondása szerint az élmény hatása alatt a

<sup>22</sup> 2014. április 7.

<sup>23</sup> Florin 20–22 évvel ezelőttre tette megtérésének idejét, de az interjúból kiderült, hogy közvetlenül a rendszerváltás után történt.

„szívébe fogadta Krisztust”, amelynek abban a pillanatban a külvilág számára oly módon adta nyomatékát, hogy eldobta a zsebében lévő csomag cigarettát.

Ezt követően egy húsz napos böjtöt fogadott. Az önmagától való ételmegvonást áldozati gesztusnak szánta. A böjtölés alatt Istennel való találkozásának öröme fokozatosan nőtt, mint mondta „boldogsággal töltődött fel”. Ettől kezdve Florin más embernek érzi magát. A farmon látogatni kezdte az ottani pünkösdi gyülekezeti alkalmakat. A kisközség tagjai életének rendezettsége, „az életükön megnyilvánuló áldás”, ahogy ő fogalmazott, megerősítette élete újratervezésére vonatkozó elhatározásában. Florin nagy érzelmi jelentőséget tulajdonított annak, hogy Krisztust lényegében a szálláshelyül szolgáló istállóban fogadta szívébe.

Florin megtéréstörténete szerkezeti felépítésében azonos a többi ursăreni-i romától hallott megtéréstörténettel. Azáltal, hogy Krisztus befogadta életébe, „újjaszületett”, amelynek eredményeként más embernek érzi magát. Életútja alakítását saját tudatos döntése eredményének tartja („És új döntést hoztam életemben.”), élete fölött kontrollt érez.

## AZ ESETEK ÖSSZEGZÉSE

Bryan Wilson a szektákhoz való csatlakozás motivációit elemezve „személyes körülmények széles variációjáról” ír.<sup>24</sup> Megtért személyekkel készített interjúkat elemezve kihangsúlyozza a lelkiismeret szerepének megjelenését/megerősödését e személyek esetében.<sup>25</sup> A megtérés e személyek számára jelentős pozitív hozadékaik között említi egyebek között a céltudatosságra és önbizalomra való szertevést, intellektuális igények kielégítését, valamint az életvezetésükben a „morális kontrollra” való képességet.<sup>26</sup> A megtérés és egy új vallási közösséghez való csatlakozás Wilson által említett funkciói közül több is azonosítható a bemutatott megtéréstörténetekben, különösen Petruéban. Petru számára a megtérés és a pünkösdistá felekezethez való csatlakozás életének új egzisztenciális értelemmel való felruházását jelentette legnehezebb személyes megpróbáltatása idején. A megtérés egyéni helyzete értelmezésének eszköze volt, amely egyszerre rendelkezik a – B. Wilson által említett – intellektuális, valamint érzelmi minőséggel. A változás legláthatóbb jele Petru életében a „morális kontrollra” való szertevés – amelyet B. Wilson a szektákhoz való csatlakozás fontos hozadékanak tart –, és amely a vizsgált roma pünkösdi közösség megtéréskonceptiójának is nagyon fontos komponense; ahogy ezt a romániai pünkösdi romákat kutató társadalomkutatók több ízben is kihangsúlyoztak.<sup>27</sup>

Az ismertetett személyek elbeszélésében a pünkösdzizmus pozitív személyes és közösségi hatásainak kidomborítása közös elemet képez. Ezen elbeszélések szerint

---

<sup>24</sup> Wilson 1992: 181. (A nem magyar nyelvű, ill. magyar nyelven meg nem jelent tanulmányokból való szó szerinti idézetek fordításai tőlem származnak – P. L.)

<sup>25</sup> Lásd Wilson 1992: 182., 184.

<sup>26</sup> Lásd Wilson 1992: 186., 187., 190.

<sup>27</sup> Lásd például Pop 2007; Fosztó 2007; 2009; Gog 2008.

a pünkösdzizmusra való áttérés következtében a telepen rendezettebbé váltak a viszonyok, erősödött a szociális biztonság, az alkoholizmus visszaszorult, ami a román közösség romákról alkotott képének javulásához is hozzájárul. E diskurzus szerint a civilizálódás látható jeleit képezi, hogy a pünkösdi romák minden előítélet ellenére közös összefogással templomot építettek (Iosif azt is fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy a következő tervük az, hogy a templom mellé WC-t is építsenek). Ezzel összefüggésben jelent meg a pünkösdzizmusra való áttérés hatására az életvezetésben megjelenő tudatosság,<sup>28</sup> valamint az, hogy az érintettek abban „új emberi méltóságot találnak”.<sup>29</sup> Ez utóbbi vonást a pünkösdzizmushoz forduló szegény társadalmi csoportok esetében Walter J. Hollenweger általában is a pünkösdzizmusnak tulajdonítja.<sup>30</sup> Ugyancsak közös elemet képez a megtérés hirtelenségére, azonnaliságára való utalás – amelyet a megtéréseket vizsgáló szakirodalom szintén gyakran kihangsúlyoz, mint a megtéréstörténetek általános jellemzőjét.<sup>31</sup> Ilyen vonás továbbá az érzelmi érintettség a megtérés pillanatában.

#### A KELET-EURÓPAI ROMÁK PÜNKÖSDIZMUSRA VALÓ MEGTÉRÉSÉT MAGYARÁZÓ ELMÉLETEK ÉRVÉNYESSÉGE AZ URSÄRENI-I PÜNKÖSDI ROMÁK ESETÉBEN

Kiss Dénes a vallási konverziók okait (illetve a pünkösdzizmusra való áttérés okait általában) magyarázó elméleteket érvrendszerük hasonlósága alapján áttekintve öt, alapjaiban közös érvrendszert – ahogy ő nevezi, „tézist” –, ír le és vonatkoztat saját kutatási anyagára: *az egyéni megtérések, a kulturális affinitás, a protestáns etika, a magas natalitás*, illetve *a protestáns etika diskurzusának* tézisé.<sup>32</sup> Szakirodalmi áttekintésemet az általa összeállított „elemzési (tézis)rács” mentén rendszerezem oly módon, hogy először ismertetem az egyes tézisek elméleti megalapozását és Kiss Dénes azokra épített gondolatmenetének lényegét, majd megpróbálom bemutatni, hogy a (főként) kelet-európai pünkösdi roma közösségekkel foglalkozó újabb szakirodalomban milyen érvényességet tulajdonítanak a különböző modelleknek, amelyek a pünkösdzizmus a romák körében való megjelenésének okaira vonatkoznak (és amelyek Kiss Dénes összefoglalásának alapját is képezik). Végül az általa összegzett tézis-rács megtartásával, az abban szereplő szempontok további szakirodalmi kontextualizációjára is építve elemzem saját etnográfiai anyagomat.

##### A.) A megtéréstörténetek jellege – az *egyéni megtérések tézise*

Kiss Dénes azt az elméleti konstrukciót, amely szerint egy új vallási közösség egyéni megtérések összességéből formálódik, és amelyet ő az „egyéni megtérések tézisének”

<sup>28</sup> Vö. Wilson 1992.

<sup>29</sup> Hollenweger 2004: 133.

<sup>30</sup> Lásd Hollenweger 2004: 133.

<sup>31</sup> Lásd például Coleman 2003: 17.

<sup>32</sup> Kiss 2009.

nevez, nem találta relevánsnak abban a magyarhermányi magyar ajkú pünkösdi roma közösségben, ahol kutatott, mivel a megtéréstörténetek hiánya arra utalt, hogy a pünkösdzizmusra való áttérést nem előzte meg vallási megtérés.<sup>33</sup> A megtéréstörténetek hiányára adott egyik hipotetikus magyarázata a közösség szerkezetével kapcsolatos: „a vizsgált esetben a megtérések nem individuális események voltak, hanem teljes családok csatlakoztak a pünkösdi közösséghez”.<sup>34</sup> A magyarhermányi esettől eltérően az ursäreni-i szegregátumban élő romák esetében a megtérés szubjektív, egyéni voltára utaló történeteket is hallottam (például Petru megtéréstörténete). Azonban e történetek nem voltak kidolgozottak, az egyéni megtérés folyamatának állomásaira, részleteire nem került akkora hangsúly, mint a hálózathoz tartozó másik két csoportban (ortodox háttérű románoknál, valamint római katolikus háttérű csángóknál) gyűjtött, eleve hosszabb, komplexebb megtéréstörténetek esetében. A történetek többsége egyfajta sztereotip narrativitással rendelkezik, amely arra utal, hogy a Kiss által vizsgált magyarhermányi esethez hasonlóan a pünkösdi közösség létrejötte sem magyarázható elsősorban az egyéni vallásos megtérésekkel. Az általam megkérdezett, szegregátumban élő romák esetében a megtéréstörténet mint műfaj a megtérés szubjektív folyamatának értelmezéséhez csak limitált használhatóságú forrásanyagot jelentett. Ez felveti annak a lehetőségét, hogy a romák esetében a pünkösdzizmushoz való fordulásban nem olyan fontos a megtérés vallási-szubjektív funkciója, mint ahogy az a másik két csoportban (a csángó és az ortodox háttérű „központi gyülekezetben”) gyűjtött megtéréstörténetek esetében volt.

#### B.) Pünkösdzizmus és mágikus világkép – a *kulturális affinitás tézis*

Kiss Dénes a magyarhermányi romák konverziójának magyarázatához relevánsnak találta azt a hipotézist, amely szerint a sajátos kulturális berendezkedéssel rendelkező csoportok nyitottabbak lehetnek a pünkösdzizmusra való megtérésre, főként, ami a pünkösdi kultúra szóbeli jellegét illeti (összefüggésben a romák analfabétizmusával).<sup>35</sup> A pünkösdi mozgalom romák körében való sikerességének magyarázata a Kiss által *kulturális affinitás tézisének* nevezett elemzési keretben jelen van a kelet-európai romák posztiszocializmusbeli vallási integrációját tematizáló tudományos diskurzusokban is.<sup>36</sup> A szakirodalomban mindazonáltal meglehetősen kevés olyan munkával találkozni, amely e kérdéssel nem hipotetikusán, hanem egy roma közösség vallási rendszerének feltérképezésére építve igazolta ennek relevanciáját.<sup>37</sup> Tatiana Podolinská

<sup>33</sup> Lásd Kiss 2009: 136

<sup>34</sup> Kiss 2009: 137.

<sup>35</sup> Lásd Kiss 2009: 137–138.

<sup>36</sup> És természetesen jelen van általában a pünkösdzizmus kutatásokban. Eric W. Kramer a braziliai pünkösdi egyház sikerességét „a lokális kulturális diskurzusokra való érzékenységgel és a direkt nyelvhasználattal, magas energiaszintű teatralitással, valamint a rítusokon való emocionális felszabadulással” (Kramer 2005: 117) magyarázza.

<sup>37</sup> Kivételt képez Tatiana Podolinská munkája, amely több faluban szerzett megfigyelések mellett szociológiai mérések eredményeire épül (lásd Podolinská 2014).

szerint a *relatív depriváció teóriájának*<sup>38</sup> hatása alatt születő elemzések, amelyek a romák pünkösdizmusra való megtérését a stigmatizáció alóli feloldozás stratégiájaként mutatják be, túlságosan is leegyszerűsítik a problémát (különösen a szlovák szakirodalomban), amennyiben a „romák pünkösdizmusra való megtérésének fő okát általában az etnikai és szociális stigma helyettesítőjének tekintett új vallási identitásban” látják.<sup>39</sup> Podolinská úgy gondolja, hogy a szlovákiai romák pünkösdizmusra való vallási konverziójának megértéséhez elengedhetetlenül fontos a (megtérés előtti) roma vallásosság sajátosságainak megértése is, amelynek fontosabb jellemzőiről áttekintést is nyújt,<sup>40</sup> hangsúlyozva, hogy a jellemző vonások egy része meglehetősen hasonlít a római katolikus szlovákok népi vallásosságának sajátosságaival.<sup>41</sup> A szerző arra a következtetésre jut, hogy a szlovákiai romák vallási berendezkedésük miatt könnyen befogadják a pünkösdizmust, mivel előzetes hitrendszerük főbb vonásai a pünkösd-i vallásosságban is kimutathatók.<sup>42</sup>

Elena Marushiakova és Veselin Popov az egykori Szovjetunió területén működő pünkösd-i roma közösségekről állítják, hogy a pünkösdizmus a korábbi vallási gyakorlatokkal, hagyományokkal szimbiózis-kapcsolatban van: „Új vallásuk nem kerül komoly konfliktusba a hagyományos értékekkel, ünnepekkel, szokásokkal és rítusokkal, inkább komplex szimbiózisba kerül a korábbi tradíciók egyes elemeivel”.<sup>43</sup> A szerzők megfigyelték, hogy a pünkösd-i egyház sikertelenül tiltja például a nők körében elterjedt jósló/jövendőmondó praktikákat.<sup>44</sup> Tatiana Podolinská hasonló folyamatokat jelez, amikor arról ír, hogy a pünkösdista pásztorok kézrátétellel történő gyógyító gyakorlata „bizonyos mértékig a korábbi romani gyógyító specialisták helyettesítéseként értelmezhető”.<sup>45</sup>

A romákat, bár többségük formálisan ortodoxnak számított, valójában nem integrálta az ortodox egyház. Erre több pünkösdistává tért roma személy is utalt: a család csak elvétve, legfennebb nagyobb ünnepek alkalmával járt templomba. Úgy tűnik, hogy a 2000-es évek elejére több százra duzzadt roma pünkösd-i közösség vallásgyakorlatába számos, a megtérésük előtti nem kanonikus vallási képzet és gyakorlat is beépült. Legalábbis erre utalnak azok az interjúk, amelyeket a pünkösd-i romák megtérésével, vallásgyakorlatával kapcsolatban készítettem, de erre utalnak a pünkösd-i romák vallásgyakorlatát jól ismerő, a „hálózatban” vezető szerepet betöltő személyek velük kapcsolatos elbeszélései is.

A jelenleg rendelkezésemre álló adatok arra utalnak, hogy a romák esetében a pünkösd-i diskurzusban nagy szerepet játszó démoni megszállottság (amelynek gyakorlati

<sup>38</sup> A megtérést valamilyen hátrány/hiány kompenzációjára visszavezető elmélet, különböző típusait Charles Glock dolgozta ki (Glock–Stark 1965: 246. Idézi Török 2011: 48), részletesebben ismerteti: Török 2011: 48–49.

<sup>39</sup> Podolinská 2014: 91.

<sup>40</sup> Lásd Podolinská 2014: 94–99.

<sup>41</sup> Lásd Podolinská 2014: 94.

<sup>42</sup> Lásd Podolinská 2014: 101.

<sup>43</sup> Marushiakova–Popov 2014: 53.

<sup>44</sup> Lásd Marushiakova–Popov 2014: 53.

<sup>45</sup> Podolinská 2014: 102.

működését nem látjuk világosan) néhány ponton érintkezik a romák népi vallásosságában jelen lévő rontásképzetekkel.<sup>46</sup> A romák képzeletvilágát élénken foglalkoztatja a démoni megszállottság, valamint a prorocsilás képzetvilága. Iosif, akinek a megtéréstörténetét fentebb ismertettem, számos történetet mesélt megszállottakról, akiket valamelyik pünkösdi templomban szabadítottak meg. Bár az állítása szerint általa végzett exorcizmusokra, prorocsilásokra vonatkozó elbeszéléseinek valóságát illetően számos kérdőjel merült fel, e szövegekből a helyi romák vallásos képzetrendszerének részét képező exorcizmus és jóvendölés több aspektusa is kirajzolódik.

A férfi beszélgetésünk során azt állította, hogy „a Sátán olyan szellemeket szül, amelyek imádság nélkül nem távoznak el az emberből”, majd egy konkrét történetet mesélt el, amely a hivatalos pünkösdi exorcizmus-felfogással ellentétben a megszállottságot nem a bűn, hanem a rontás ideológiájával magyarázta. A roma közösségben más személytől is hallottam, hogy a démoni megszállottság rontás eredménye is lehet. A férfi története szerint a sógornője pünkösdistává való megtérése előtt varázslásokkal foglalkozott. A történet szerint éjfélkor, telihold idején a démonokkal társalgott. A démonok sógornője akarátának teljesítéséért cserébe az egyik fiúgyermekét követelték. A sógornője a gyermeke helyett az apját ajánlotta fel, akit a démonok végül elfogadtak. A férfi szerint a felajánlást követően egy hónappal a sógornője apja meghalt. A történetet a férfi annak illusztrálására hozta fel, hogy milyen az, amikor valaki démoni megszállottság alá kerül és a démonok „bilincsbe kötik az életét”.

A pünkösdi egyház elismer jóvendőmondókat, *prorocokat*. Ezeket a szerepeket a szervezeten belüli legitimációszerzés több fokozatán átjutott, komoly szimbolikus és szociális tökélet felmutató személyek töltik be, mint amilyen például a hálózatot alapító Florin is. Míg az ortodox faluban működő „bázisközösségben” a prorocsilás szigorúan Florin tevékenységéhez kötött, a csángó csoportban pedig egyenesen tiltott, vagy csak különleges alkalmakra korlátozódik, úgy tűnik, hogy a romák esetében a különböző divinációs praktikáknak nagyobb szerepük van. A roma közösségben több olyan személy is van, akiről azt állítják, vagy akik magukról mondják, hogy rendelkeznek a jóvöbelátás képességével. E személyek valós specialistaként való működését, az igénybe vett szolgáltatások mértékét, kiterjedtségét egyelőre nehéz bemérnem. A prorochoz való fordulás azonban meglehetősen elterjedtnek tűnik a roma közösségben. Az erről szóló egyes szám első személyben elmondott tapasztalatok, a történetek kidolgozottsága, részletgazdagsága szintén azt mutatja, hogy a prorochoz való fordulás több funkciót is betölt a különböző betegségekkel és félelmekkel való megküzdéstől a spirituális igényekig: a proroc elkövetett bűnökkel szembeállíthatja a hozzá fordulót, aki megvallja bűnét és a feloldozásért imádkozik.

A korábban idézett férfi állítása szerint a Szentlélek filmként mutatja meg számára a jövőt. Attól függetlenül, hogy a prorocsilást valóban műveli-e, vagy csupán felhasználóként van róla tapasztalata, beszámolója jól ábrázolja a prorochoz fordulás egy lehetséges forgatókönyvét. A prorocsilás, mint a Szentlélek többi ajándéka is, „lucrare”, azaz Isten munkájának eredménye. A „lucrare” implicit jelentéséhez a leginkább az Isten

---

<sup>46</sup> Erre Anton is utalt, amikor azt mondta, hogy a romák nagyon keresik az új vallásban is a megtérésük előtti régi gyakorlatokat.



által kinyilvánított *csoda* fogalma áll közel. Ha valaki egy helyzet váratlan fordulatával, annak különlegesen szerencsés és pozitív kimenetével találkozik, általában szintén Isten „munkájának” tulajdonítja. Minden olyan esemény, megnyilvánulás a „lucrare” alá tartozik, amelyben Isten jelenlétének, közbeavatkozásának nyomát vélük felfedezni.

Elena, egy 45 éves asszony olyan nővéreket említett a vele folytatott beszélgetés során, akiknek „van egy-két, a Szentlélektől származó munkája”, azaz prorocsilás céljával keresik fel őket, de ritkábban engednek utat ennek. E proroc asszonyok azt is elmondják, ha vétkezett a hozzájuk forduló, ugyanakkor figyelmeztetik, hogy vigyázzon magára, mert valami rossz vár rá, valami fenyegetés éri, hogy bizonyos dolgokat ne vigyen véghez. Ha például utazásra készül, mondjon le róla, mert nem biztos, hogy Isten akarata szerint való.

Van néhány nővér, akiknek megvan a Szentlélek [rendelkezik a Szentlélek ajándékával]. Van néhány nővér, akinek van egy-egy munkája így, de nem igen engednek utat neki [ritkán gyakorolják].

*Milyen munkája?*

A munka a prorocsilás, és megmondja, hogyha vétkeztél, vagy például mi vár rád, hogy óvakodjál, hogy ne csinálj..., lásd, ha valami jön reád, vagy ha útra tervezel kelni, ne menj, nem Isten akarata szerint való. A múlt este is elmentünk oda, mondom, Uram, beteg vagyok, nem vagyok..., nem tudom, mit tehetnék, szeretném, ha az Úr beszélne. Ha az Úr szenvedést ró rám, operáció révén, beszéljen nekünk is az Úr. Florin testvérnél voltam, aki éppen egy testvérhez irányított P-re.<sup>47</sup>

Az említett asszony egy esetet is elmesélt arról, hogy az az öregasszony, aki náluk volt a beszélgetés idején (az interjú a házon kívül történt) rákbeteg volt. A férje és az egész templom népe sokat bőjtölt, imádkozott érte. Egy alkalommal a templomban az egyik nővér prorocsilásán keresztül a Szentlélek kijelentette, hogy az asszony meggyógyult.

A csodás gyógyulásokról szóló történetek gyakori témáját képezték az élettörténeti mozzanatok tartalmazó elbeszéléseiknek. *Dionisiének* és feleségének, *Mirelának* kilenc felnőtt gyermekük van. A család, ahogy az ursäreni-i romák nagy része, kol-dulásból, valamint szociális juttatásokból él. A házaspár jelenleg egyik 12 év körüli unokáját neveli, aki egy szerencsétlen körülmény folytán került gondozásukba. Elmondásuk szerint a fiuk új családjában súlyos konfliktus robbant ki annak kapcsán, hogy a megszületett unoka kék szemű, szőke kislány volt. A család azt feltételezte, hogy a gyermek vér szerinti apja nem roma, hanem román volt, aminek következtében a hat hónapos csecsemőt egy téli napon a falu szélén egy hóval teli árokba vetették. A gyermeket éjszaka találták meg nagyszülei. A gyermek egyik szeme súlyosan megsérült, a család attól félt, hogy teljesen elveszíti látását. Az asszony elmondta, hogy féltelmében „térde ereszkedett és az Istenhez kiáltott”. Imádságában megvallotta, hogy tudja, hogy az isteni tanítás szerint szeretni kell az árvákat, és arra kérte az Istent, hogy szánja meg, mivel nekik nagyon kevés eszközük van arra, hogy segíthetnének rajta.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> 2015. április 14.

<sup>48</sup> P. egy közeli település. Középkorú asszony, 2014. április 14.

Másnap reggelre a kislány szeme csodálatos módon meggyógyult. A gyermeket azóta a nagyszülők gondozzák.

A pünkösdi gyülekezések spontán, érzelmi karaktere, valamint a rítus alapvetően verbalításra alapozott jellege ugyanúgy vonzó lehetett az ursäreni-i romák számára is, szerepet játszva a pünkösddizmusra való áttérésükben, mint ahogy azt Kiss Dénes a magyarhermányi romák esetében leírta.<sup>49</sup>

C.) Koldulás és pünkösddizmus, gazdasági aspektusok – a *protestáns etika tézis*

A vallási megtéréseket a modernizációs változásokkal összefüggésben vizsgáló szakirodalom egyik következtetése, hogy a vallási megtérésekkel új érték- és normarendszer alakulhat ki, amelynek következménye lehet az egyes közösségek gazdasági motivációjú viselkedése és a szegénység kultúrájára vonatkozóan.<sup>50</sup> Az elmélet érvényességét a pünkösddizmusra tért romákkal foglalkozó társadalomkutatók több esetben visszaigazolták, kimutatva, hogy a pünkösddizmusra való megtérés pozitívan befolyásolhatja a megtértek gazdasági helyzetét.<sup>51</sup> Tatiana Podolinská hívja fel a figyelmet arra, hogy a megtérés és a gazdasági jólét közötti kapcsolatot a szlovákiai hivatalos pünkösdi diskurzus is megteremti és kihangsúlyozza.<sup>52</sup> Az általa „transzszociálisnak” nevezett diskurzus (*trans-social discourse*) mellett, meglátása szerint, a pünkösddizmus „transzetenikai diskurzusának” (*trans-ethnical discourse*), azaz a romákra etnikailag és társadalmilag semleges kontextusokban tekintő diskurzusnak is nagy szerepe van a romák pünkösddizmusra való térésében.<sup>53</sup> A vallási megtéréseket a modernizációval és a gazdasági prosperitással összefüggésbe hozó érvrendszert, amely a korábban idézett munkák esetében is kimutatható, Kiss Dénes a „*protestáns etika tézisének*” nevezi, amely a magyarhermányi pünkösdi romák áttérésének vizsgálatában érvényes magyarázóerővel rendelkezett, mivel a szerző összefüggést mutatott ki a pünkösddizmusra tért családok gazdasági rendezettsége, megállapodottsága és a pünkösddizmus erre ösztönző normarendszere között.<sup>54</sup>

A kiségyházakhoz csatlakozó személyekkel, csoportokkal szemben gyakran elhangzik az a vád a velük együtt élő valamely többségi etnikai vagy vallási csoport részéről, hogy az egyházhoz való fordulásuk legfőbb mozgatórugóját az illető egyháztól remélt segélyek képezik.<sup>55</sup> Kiss Dénes egy székelyhídi pünkösdi roma közösségben végzett kutatására alapozva meggyőzően bizonyította be, hogy a vallási konverziók magyarázatának „népi hipotézise”, ahogy ő nevezi, nem felel meg a valóságnak.<sup>56</sup> Bár a pünkösdi közösség által kapott segélyek témája sokszor előfordult az ursäreni-i terrepmunkám során, a segélyezés működéséről és mértékéről, a mögötte álló különböző csoportérdekekről és kapcsolatrendszerekről mindezidáig nem sikerült világos képet

---

<sup>49</sup> Lásd Kiss 2009: 137.

<sup>50</sup> Lásd Steigenga–Cleary 2007: 16–17.

<sup>51</sup> Lásd Kiss 2009: 138.; Thurfjell 2013: 131.

<sup>52</sup> Lásd Podolinská 2014: 105.

<sup>53</sup> Lásd Podolinská 2014: 105–106.

<sup>54</sup> Lásd Kiss 2009: 138–139.

<sup>55</sup> Lásd Kiss 2014.

<sup>56</sup> Lásd Kiss 2014.

nyernem, annak ellenére, hogy ez a téma gyakran előfordult a beszélgetések során. Gyakran túlzásokkal, ködösítéssel, elhallgatással szembesültem, vélhetően a téma kényessége miatt. Eddig három típusú segélyforrásról szereztem tudomást. A hálózat központjának számító közösségtől, főleg az azt alapító idős karizmatikus vezető, Martin kapcsolatrendszere révén és az ő közvetítésével, különböző, ruhaneműkből és élelmiszerekből álló segélyt szoktak kapni. A segélyek egy másik forrása az országos pünkösdi szervezet. Az innen érkező segélyekkel kapcsolatban a romák azt állították, hogy mielőtt a templom hivatalos tulajdonjogát átadták volna az országos pünkösdi szervezetnek, jelentősebb segélyeket kaptak.<sup>57</sup> A templom „feladását” követően a segélyek gyakorisága és jelentősége megritkult. Elmondásuk szerint ezt megelőzően a segélyek közvetlenül a közösségnek érkeztek, a tulajdonjog átruházását követően azonban a pünkösdi romáknak juttatott segélyek az országos szervezet ellenőrzésével, vélhetően egyfajta újraelosztás eredményeként jutnak el. Egy harmadik típusú forrás a külföldi egyházakkal való kapcsolatból származó segélyek. Az egyházak segítő szerepe a külföldi koldulás idején, valamint a külföldi egyházi kapcsolatok révén kapott támogatások szintén gyakori témái voltak beszélgetéseinknek, ám mindezekig nem sikerült kideríteni, hogy pontosan milyen egyházakról és mekkora támogatásokról van szó. Egy norvégiai egyház támogatásával egy szociális otthon van épülőben a településen. Egyes vélemények szerint norvégiai támogatást a helyi pünkösdi egyház is kapott. A támogatások mértékéről több véleményt is hallottam, amelyeket azonban túlzóaknak gondolok. A valósághoz az a Kiss Dénes által is megfigyelt helyzet állhat a legközelebb, hogy bár a pünkösdi egyháznak a romák körében alkalmanként vannak segélyezési akcióik, és az egyház, mint intézmény működtetése egyesek számára némi gazdasági előnyt is képez, az ebből származó támogatások és jövedelmek mértéke még a mélyszegénységben élő roma közösségek esetében is olyan alacsony, hogy a romák tömeges megtérését nem lehet a segélyezésekkel kapcsolatba hozni.<sup>58</sup> A segélyek, mint megtérésre ösztönző motivációs tényezők mellett sokkal nagyobb jelentősége lehet a pünkösdzizmusra való megtérést követő mentalitásbeli átalakulásnak, ahogy arra a pünkösdzizmus szakirodalma is rámutat a pünkösdzizmusra áttért, szociális problémákkal küszködő, súlyos szegénységben élő csoportok esetében.

A pünkösdzizmusra tért romák a nem pünkösdistá romákhoz képest magukat szegényebbnek tartják. A megtéréstörténeteik ugyanakkor arra utalnak, hogy adott esetekben a megtérés pozitívan befolyásolta a megtértek életkörülményeit, vagy voltak olyan helyzetek, amikor a pünkösdi csoporthoz való tartozás konkrét előnyt képezett a megtért számára, hasonlóan ahhoz, ahogy azt más kutatók is megfigyelték kelet-európai pünkösdi roma közösségekben.<sup>59</sup>

Mint említettem, a romatelepen, ahol kutatásaimat végzem, nagyon sok személy megélhetésének alapja (a pünkösdzizmusra tért romákénak is) a nyugati országokba,

<sup>57</sup> Eltérően azoktól a gyülekezetektől (például a csángó faluban, valamint az ortodox háttérű „központi gyülekezetben”), ahol a templom vagy gyülekezeti ház a gyülekezet tulajdonát képezi, a roma közösség fokozottabban alárendelődött a területi szervezetnek.

<sup>58</sup> Lásd Kiss 2014.

<sup>59</sup> Lásd például Kiss 2014.

leginkább Svédországba, kisebb mértékben Norvégiába irányuló, koldulásból származó jövedelem. A koldulás elterjedtsége ellenére a lokális szintet meghaladó pünkösdi diskurzusban a koldulás, kéregetés megbélyegzett cselekvés. Nem számít véletlen esetnek, hogy az országos szervezet különböző szintjeiről érkező küldöttek, a roma templomban tartott prédikációi során, a „tisztességes munka ethoszát” dicsérik és bűnnek tartják a kéregetést. A pünkösdi romák közül többen is úgy vélekedtek, hogy az ortodox romák közül sokan azért nem térnek meg, mert attól félnek, hogy akkor nem mehetnek külföldre koldulni.

D.) Megtérés és etnikai stigma (a *protestáns etika diskurzus tézise*)

A pünkösdzizmusra tért roma közösségekkel foglalkozó kutatók mellett érvelnek, hogy a pünkösdzizmus hatására a roma etnicitás jelentős átalakulásokon megy keresztül,<sup>60</sup> amely ugyanakkor a nem roma közösséghez való viszonyulásuk mintáit is átalakítja.<sup>61</sup>

Paloma y Blasco egy Madrid külvárosi roma telepeseiben beszél arról, hogy a pünkösdi mozgalom egyenrangú etnicitás-projektet képez az NGO szervezeti struktúrára és annak intézményi logikájára és függőségeire épülő roma aktivizmus identitásteremtő törekvéseivel.<sup>62</sup> A szerző szerint mindkét mozgalom egyfajta roma közösség/diaszpóra létrehozását célozza meg, ám abban, ahogy ez megvalósul, alapvető különbségek figyelhetők meg: „[...] míg a roma aktivizmus a személyiség nem cigány modelljein alapul – miszerint a cigányokat mindenki máshoz hasonló emberi jogok illetnek meg, és az emberiség egyformán értékes és a többiekkel egyforma egységeinek tekintendők –, a pünkösdi mozgalom teljes mértékben fenntartja a kétféle ember fogalmába vetett gitano hitet”.<sup>63</sup> A szerző érzékletesen mutatja be, hogy ennek során a pünkösdi roma közösségekben fontos strukturális átalakulások történnek, amelyek új intézmények létrehozása mellett érintik a kapcsolattartás és konfliktuskezelés módozatait és a hatalom újraelosztását is,<sup>64</sup> és megváltoztatják „a gitano társadalmi-politikai viszonyok alapjait”.<sup>65</sup> Az, hogy a pünkösdi mozgalmat az ursäreni-i romák gyakran civilizatorikus eredménynek nyilvánítják, összefüggésben lehet azzal, hogy a pünkösdisták egyház megalakulásával nemcsak annak modelljei változnak meg, hogy melyek a megtértek viselkedésének közösségileg elvárt mintái, hanem a helyi pünkösdi egyházhoz kapcsolódóan új intézmény is létrejött az elvárt pünkösdi viselkedés-modelltől eltérő cselekvések és viszonyulások ellenőrzésére és szankcionálására. A társadalmi kontroll újfajta intézményesedése hasonlít ahhoz, amit Gay y Blasco a pünkösdi mozgalom hatására a gitanok társadalmi szerkezetében bekövetkező változásokról állít. A roma közösségben aprólékosan kidolgozott rendszere van a normasértők jobb belátásra való bírásának, megfegyelmezésének, végső esetben pedig a pünkösdiék közösségéből való kizárásának.

Johannes Ries két típusú érvrendszert azonosít a pünkösdzizmusnak a romák többségi közösségekhez való viszonyát illetően: *a roma/cigány egyház érvelést*, valamint *a*

---

<sup>60</sup> Gay y Blasco 2008, Ries 2007: 132.

<sup>61</sup> Ries 2014.

<sup>62</sup> Lásd Gay y Blasco 2008: 37–38.

<sup>63</sup> Gay y Blasco 2008: 38.

<sup>64</sup> Lásd Gay y Blasco 2008: 43–44.

<sup>65</sup> Gay y Blasco 2008: 43.

*transzetenikus felekezet érvelést.* Az első érvelési irány tulajdonképpen „a roma/cigány pünkösdzizmust a roma/cigány etnicitás újrafogalmazásának”<sup>66</sup> tartó kutatók érvelése, amely szerint a romák pünkösdzizmusra való áttérése „megerősíti az elkülönülést a roma/cigány és a gádzsó”<sup>67</sup> (nem roma/cigány) között”.<sup>68</sup>

David Thurfjel svédországi és finnországi kutatásaira alapozva amellet érvel, hogy a pünkösdzizmushoz való fordulás a romák számára annak a lehetőségét hordozza magában, hogy a marginalizált roma státussal járó szenvedés egy globális közösséghez való tartozásban nyerjen értelmet.<sup>69</sup> „A pünkösdzizmus ennél fogva a globalizált transznacionális roma identitás színterét képezi”.<sup>70</sup> A szerző a Ries-i klasszifikáció alapján *a roma/cigány egyház* érvelésrendszerbe tartozó megfigyelése tehát kapcsolatot teremt a stigmatizált roma etnicitás és a pünkösdzizmushoz való fordulás között.

A pünkösdzizmusra tért romániai romákat vizsgáló kutatók szintén jeleztek olyan folyamatokat, amikor a megtérés a stigmatizációtól való szabadulás stratégiájává válik. Fosztó László, Liviu Chelcea és Puiu Lăteza nyomán, az etnikai stigma alóli felszabadulás potenciális lehetőségének tartja a megtérést követő vallási identitásváltás-kísérleteket: „[...] az etnikai stigma alóli felszabadulás, vagy annak felcserélésének vágya egy sokkal semlegesebb vallásos identitásra, az átváltozás kísérletek helyes irányába mutat [...]”.<sup>71</sup> Ennek érvényességét más romániai roma közösségekben végzett terepmunkára alapozott elemzések is visszaigazolni látszanak. Johannes Ries például egy romániai pünkösdi roma közösségben figyelte meg, hogy a megtért romák a megtéréstörténeteik elbeszélésekor, a megtérés előtti bűnös voltuk érzékeltetéséhez a többségi közösség romákról forgalmazott stigmatizáló jelzőit használták fel: „Valójában a roma megtértek megvallják és megerősítik az összes gádzsó sztereotípiát”.<sup>72</sup> A szerző ugyanakkor rámutat arra, hogy e stratégia alkalmazása egy pozitív roma önkép kialakítását eredményezheti: „Minél sötétebb a múltbeli bűnös roma önkép, annál pozitívabb az Isten gyermekeként megváltott új önreprezentáció”.<sup>73</sup> Johannes Ries egy másik munkájában amellet érvel, hogy egy általa kutatott román nyelvű erdélyi pünkösdi roma közösség számára a megtérés etnicitás-stratégiaként működik: „A pünkösdzizmusra való áttérésükkel a romák/cigányok kisajátítanak egy felekezetet, amelyet etnicitásuk kezelésének stratégiájaként használhatnak”.<sup>74</sup> Sorin Gog romániai pünkösdi roma közösségek szociológiai vizsgálata nyomán feltételezi, hogy a romániai roma közösségekben a pünkösdzizmus térnyerésének az egyik legfontosabb oka marginális társadalmi helyzetük és diszkriminációjuk.<sup>75</sup>

Kiss Dénes meglátása szerint a magyarhermányi romák pünkösdzizmusra való áttérésében két további aspektus is szerepet játszott: az egyik a *protestáns etika* diskur-

<sup>66</sup> Ries 2014: 127.

<sup>67</sup> A kiemelés is tőle – P. L.

<sup>68</sup> T. A. Actonra *hivatkozva* Ries 2014: 127.

<sup>69</sup> Lásd Thurfjel 2013: 164.

<sup>70</sup> Thurfjel 2013: 163.

<sup>71</sup> Chelcea – Lăteza 2000: 99. Idézi Fosztó 2009: 185.

<sup>72</sup> Ries 2007: 134.

<sup>73</sup> Ries 2007: 134.

<sup>74</sup> Ries 2014: 137.

<sup>75</sup> Lásd Gog 2008: 56.

zásának fontossága a romák körében, amely a megtért személyek „rendezettségét”, stabil, a többségi közösség által is elismert normakövetését hangsúlyozza ki a többségi közösséggel való interakciók során; a másik – az előbbivel kapcsolatban álló aspektus – a „pünkösdi egyház decentralizált karaktere”, amely lehetővé teszi, hogy a protestáns etika diskurzusa annak ellenére érvényben maradjon, hogy számos helyzetben nyilvánvaló módon nem működik (például az italozás vagy a házastársi hűség stb. normájának a megsértése esetén).<sup>76</sup> Kiss Dénes elemzésének egyik következtetése, hogy bár a pünkösdzizmusra való áttérés pozitívan befolyásolta az általa kutatott erdélyi roma közösség gazdasági helyzetét,<sup>77</sup> a pünkösdzizmusra tért romák túlzott jelentőséget tulajdonítottak ennek, ahhoz képest, amit ez a valóságban jelentett.<sup>78</sup> A szerző szerint az általa kutatott roma pünkösdi közösség tagjai azért tulajdonítottak megkülönböztetett jelentőséget „a pünkösdisták etika tematizálásának”,<sup>79</sup> mivel „ezáltal alkalmat teremtettek annak, hogy elmeséljék, hogy ők nem akármilyen cigányok, az ő közösségük különleges, mivel az ő vallásuk nem engedélyezi az italozást, a lopást, csalást stb.”<sup>80</sup> A fentebb ismertetett szerzők érvelése, valamint a Kiss Dénes által a *protestáns etika diskurzusa* téziseként ismertetett megfigyelések és az arra épülő gondolatmenet<sup>81</sup> között közös alapot képez, hogy a romák pünkösdzizmusra való megtérésére a nem roma közösségek felé való pozitívabb romakép érvényesítésének kísérleteként tekintenek.

A legtöbb roma, akivel beszélgettem, a pünkösdzizmusra való megtérést egyfajta civilizatorikus eredménynek tartotta. Ezekben az elbeszélésekben az Isten nem ismerete civilizálatlansággal, analfabetizmussal, alkoholizmussal, antiszociális és blaszfémikus viselkedéssel volt egyenlő, a meg nem tért emberek úgy viselkedtek, „mint akiket démonok szálltak meg”.

Ez a roma etnikum, Isten embere, részegesek voltak, hogy a sánc martján találtak őket, mint valami cigarettacsikkeket, földretipor/sárban fetrengő [?] emberek voltak, démonok által megszálltak, akik nem ismerték, ki az Isten. Hogyha ránéztek egy olyan ikonra [ortodox ikonra], röhögtek, nem ismertek írást, sokan vannak, akik ma sem ismernek. Köszönjük az Istennek, hogy felhozott a fényre, nem a felirat/megnevezés váltja meg az embert, hanem a megtérés, az ember szívből jövő hite.<sup>82</sup>

Abban, ahogy a romák felépítették a megtérésük előtti bűnös romák képét, a rituális viselkedés nyomai fedezhetők fel.<sup>83</sup> E történetek szerint megtérésükkel az életüket uraló rosszat hagyták el, azt, amelyik részegeskedett, lopott, káromkodott, dohányzott, a sáncban fetrengett.

---

<sup>76</sup> Lásd Kiss 2009: 140–141.

<sup>77</sup> Lásd Kiss 2009: 138.

<sup>78</sup> Lásd Kiss 2009: 140.

<sup>79</sup> A szerző, Kiss Dénes fogalmai.

<sup>80</sup> Kiss 2009: 140. Nyersfordítás románból tölem – P. L.

<sup>81</sup> Lásd Kiss 2009: 140–141.

<sup>82</sup> 2013. október.

<sup>83</sup> Lásd Fosztó 2007: 29.



A roma szegregátumban élő pünkösdiek elbeszélésében általában megfigyelhető az a tendencia, hogy a megtérés előtti bűnös roma jellemzőiként a romákra mondott etnikai stigmákkal azonosítják, hasonlóan ahhoz, ahogy azt Johannes Ries is megfigyelte egy romániai pünkösdi roma közösségben.<sup>84</sup> Hasonló stratégia az, amikor a pünkösdisták az etnikai stigmákat a meg nem tért, ortodox romákra hárítják át.

Az általam vizsgált roma közösség esetében a megtérés „civilizációs projekt-ként” való körvonalazása több szempontból hasonlít ahhoz is, amit Kiss Dénes a magyarhermányi pünkösdi romák esetében a „pünkösdi etika tematizálásával” kapcsolatban írt le. A szerző által leírt „pünkösdi etika-ethoszhoz” nagyon hasonlóan működik az, ahogy az ursäreni-i romák a saját megtérésüket mint „civilizációs projektet” mutatják be, kihangsúlyozva a romák civilizatorikus/modernizációs készségét és ennek eredményeit. Az a mód azonban, ahogy ezt teszik, hogy a megtérés előtti régi önmaguk jellemzéséhez etnikai stigmákat használnak fel, arra utal, hogy a megtértek közösségéhez való tartozás az etnikai stigmatizáció alóli feloldozás stratégiájaként működik, ahogy arra Johannes Ries is rámutat az általa vizsgált roma közösség esetében.<sup>85</sup> A megtéréshez vezető út, személyes emlékeket, érzelmeket és transzcendens tapasztalatokat sűrítő megtéréstörténet típusa helyett a romáktól gyűjtött megtéréstörténetekben a megtérés egy civilizatorikus közösségi projektként definiálható.

## ÖSSZEGZÉS

Elemzésemben az ursäreni-i pünkösdi roma közösség a pünkösdzizmusra való áttérésének okait vizsgáltam meg, valamint azt, hogy milyen jelentőséget tulajdonítanak a pünkösdi vallásnak a saját életük és a közösség vonatkozásában. Elméleti támpontként Kiss Dénes magyarhermányi pünkösdi romák megtérésének okait modellező összefoglalását használtam,<sup>86</sup> az abban szereplő különböző modellek érvényességét további kelet-európai pünkösdi roma közösségekben végzett kutatásokra alapozó elemzések eredményeihez viszonyítottam, majd az ursäreni-i tapasztalataimmal vettem össze.

A romák esetében a pünkösdi vallás az új tagok életvezetésének megváltoztatására irányul; ennek következménye lehet egy tudatosabb gazdasági viselkedés. Az alkohorról való lemondás a létminimumom tengődő családok esetében az anyagi erőforrások átcsoportosítását eredményezheti. A pünkösdi családok tagjai ily módon eséllyel rendelkezhetnek ahhoz, hogy kikerüljenek a szegénység kultúrájához szorosan kötődő, a szegénységet újratermelő uzsorarendszerből, amelynek negatív hatásait erdélyi roma közösségek esetében több kutató is jelezte.<sup>87</sup> A pünkösdi vallás a romák megélhetésének alapját képező, életvitelszerű koldulást megbélyegzi, szembeállítva azt a „tisztes, tisztes munkathosszal”. Ezt a diskurzust főleg a „kintről” jövő pünkösdi vezetők szorgalmazzák.

<sup>84</sup> Lásd Ries 2007: 134.

<sup>85</sup> Lásd Ries 2007: 134.

<sup>86</sup> Kiss 2009.

<sup>87</sup> Például Kiss–Peti 2015; Kiss 2014.

Tanulmányomban továbbá felvázoltam az ursăreni-i pünkösdi romák vallásos világgépének két fontos szegmensét, a megszállottság-, valamint a prorocsilás képzetkört. A hivatalos egyházi ellenőrzésen gyakorlatilag kívül eső (mint említettem, a romákat a pünkösdzizmusra való áttérést megelőzően az ortodox egyház is csak formálisan integrálta) népi vallásosság rontás és jövedölés képzetvilágához könnyen idomult a pünkösdzizmusban fontos szerepet játszó exorcizmus és a komplex funkciókat betöltő (gyógyítás, bajelhárítás, problémakezelés, bűnmegvallás stb.) prorocsilás gyakorlata.

A romák elbeszéléseiben előfordult, hogy amikor megpróbálták elképzelni, hogy az ortodox románok hogyan tekintenek rájuk, mint pünkösdistákra, az volt az érzésük, hogy „tesztelik őket”, képesek-e a pünkösdzizmus hirdette „civilizatorikus” értékrendszernek megfelelni. A pünkösdi romák számára a pünkösdi vallás az egyéni életvezetés megváltoztatására irányuló személyes kísérletekhez hasonló, vagy talán még fontosabb funkciót tölt be, a pünkösdi vallás várakozás a közösség szintjén történő változásokra. Az ursăreni-i romák megtérésükkel egy olyan „teszthelyzetet” vállalnak fel, amelynek tétje végső soron annak bizonyítása, hogy személyként és közösségként meg tudnak felelni egy civilizatorikus kihívásnak.

## Irodalom

COLEMAN, Simon

- 2003 Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. In Buckser, Andrew – Glazier, Stephen D. (szerk.): *The Anthropology of Religious Conversion*. 15–27. Lanham–Boulder–New York–Toronto–Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

FOSZTÓ László

- 2007 A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzizmusra tért romák kapcsán. *Erdélyi Társadalom*. 5. 1. 23–49.
- 2009 *Ritual Revitalisation after Socialism: Community, Personhood, and Conversion among Roma in a Transylvanian Village*. Münster: LIT Verlag.

GAY y BLASCO, Paloma

- 2008 Cigány/roma diaszpóra. Egy összehasonlító perspektíva. *Regio*. 4. 25–49.

GOG, Sorin

- 2008 Roma áttérések: pünkösdzizmus és az identitás új narratívái. *Regio*. 4. 51–75.

HOLLENWEGER, Walter J.

- 2004 An Introduction to Pentecostalsms. *Journal of Beliefs & Values*. 25. 2. August. 125–137.

KISS Dénes

- 2009 Romii din Herculian și rolul religiei penticostale în viața lor comunitară. [A magyarhermányi romák és a pünkösdi vallás szerepe közösségi életükben]. In Kiss Tamás – Fosztó László – Fleck Gábor (szerk.): *Incluziune și excluziune. Studii de caz asupra comunităților de romi din România*. [Befogadás és kizárás. Esettanulmányok romániai romákról]. 119–143. Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale–Kriterion.

- 2014 Benyomások a székelyhídi romák vallási életéről. Szocioblog. A BBTE Szociológia Tanszékének blogja. Elérhetőség: <http://bbteszocioblog.blogspot.ro/2014/08/benyomasok-szekelyhidi-romak-vallasi.html>. (letöltés: 2015. december 9.)
- KISS Tamás – PETI Lehel
- 2015 A romák munkaerőpiaci helyzete és politikai mobilizációja. Közösségtanulmány: Ázog [INTEGRO – Integrare prin formare și mediere POSDRU/165/6.2/S/140487 / – kézirat].
- KRAMER, Eric W.
- 2005 Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism. *Latin American Perspectives*. 32 1. 95–120.
- MARUSHIAKOVA, Elena – POPOV, Veselin
- 2014 The Gypsy Religious Revival Movement: „New Churches” in the Territories of the Former Soviet Union. In David Thurfjell – Adrian Marsh (eds.): *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity*. 41–53. Frankfurt am Main: PL Academic Research.
- PETI Lehel
- 2016 A Szentlélek ajándékai és karizmatikus rítusok egy moldvai kistérség pünkösdi közösségeiben. In Hesz Ágnes – Pócs Éva (szerk.): *Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből*. 319–351. Budapest: Balassi Kiadó.
- PODOLINSKÁ, Tatiana
- 2014 Questioning the Theory of Deprivation: Pentecostal Roma in Slovakia. In David Thurfjell – Adrian Marsh (eds.): *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity*. 89–107. Frankfurt am Main: PL Academic Research.
- POP, Simion
- 2007 The Socio-cultural Space of Pentecostalism in Transylvania: „Holy Trinity” Pentecostal Church in Bistrița. CEU eTDC Collection, Budapest. Internetről: <http://193.231.20.29/docs/Studia%20Sociologia%20Dec%202009.pdf#page=136>. (letöltés: 2016. március 1.)
- RIES, Johannes
- 2007 “I must love them with all my heart”: Pentecostal mission and the Romani other. *The Anthropology of East Europe Review*. 25. 2. 132–142.
- 2014 The Cultural Dynamics of Romani/Gypsy Ethnicity and Pentecostal Christianity. In David Thurfjell – Adrian Marsh (eds.): *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity*. 127–140. Frankfurt am Main: PL Academic Research.
- STEIGENGA, Timothy J. – CLEARY, Edward L.
- 2007 Understanding Conversion in the Americas. In Timothy J. Steigenga – Edward L. Cleary (eds.): *Conversion of a Continent Contemporary Religious Change in Latin America*. 3–32. New Brunswick–New Jersey–London: Rutgers University Press.
- TÖRÖK Péter
- 2011 Ki itt belép, hagyjon fel minden reménnyel? A megtérés jellemzői, a tagok toborzása és megtartása – agyimosás, tekintély és függés. In *És (a)mikor destruktívak? Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*. 44–54. Budapest: Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet–Párbeszéd [Dialogus] Alapítvány–Híd Alapítvány.
- THURFJELL, David
- 2013 *Faith and Revivalism in a Nordic Romani Community. Pentecostalism Amongst the Kaale Roma of Sweden and Finland*. London–New York: I. B. Tauris.

WILSON, Bryan R.

1992 [1990] *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.

### **Egyéb forrás**

SocioRoMap kérdőív. Socio-graphic mapping of the Roma Communities in Romania for a community-level monitoring of changes with regard to Roma integration (SocioRoMap). – A project financed by the Norwegian Financial Mechanism 2009–2014 in the framework of „Poverty Alleviation in Romania” (RO25). ISPMN, 2015. Projektleírás elérhetősége: <http://ispmn.gov.ro/page/socioromap>.

*Peti Lehel*

Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, „Kelet–Nyugat”  
Vallás-etnológiai Kutatócsoport  
e-mail: [petilehel@yahoo.com](mailto:petilehel@yahoo.com)  
tel.: 40/742688324

Lehel Peti

#### **The reasons and functions of conversion to Pentecostalism in a Romani community in Moldavia**

The article is the outcome of the ethnographic observation of a Pentecostal Romani community in Moldavia (Romania) and the analysis of the conversion stories that the members shared with the author. The primary basis of the livelihood in this Romani community is migration: begging in western- and northern European states. The author investigates the reasons and functions of conversion to Pentecostalism in this Romani community. Furthermore he explores what impact the conversion has made on the conduct of life, patterns of relations to the local Romanian community, and the religious and magical techniques of conflict management under a religious interpretation (exorcism and *prorocire*, i.e. healing and divination).

## Sámánok voltak-e táltosaink?

Megjegyzések Pócs Éva dolgozatához

Kiváló néprajzkutatónk, Pócs Éva korábban már többször, szóban és írásban is kétségbe vonta, hogy a magyarság kereszténység előtti vallása (hitvilága) – amint azt a kutatók többsége véli – a samanizmus lett volna.<sup>1</sup> Az *Ethnographia* 2017. 1. számában mesterien összeállított, átfogó jellegű dolgozatot szentelt ennek a döntő fontosságú kérdésnek. A Szerkesztő felkérésére másokkal együtt magam is azért vállalkoztam az alábbi rövid hozzászólásra, mert úgy látom, a különböző nézetek egybevetése ezen a területen is növelheti tisztánlátásunkat, gazdagíthatja ismereteinket.

Kutatástörténeti áttekintésében a szerző hangsúlyozza, hogy a korábbi előzményeket összegezve Diószegi Vilmos alakította ki a ma általános felfogást és „Róheim véleményével egyezően úgy vélte, hogy a magyar táltos egy finnugor alapú törökös samanizmus megőrzője, nyugatra szakadt képviselője volt, és a táltos 20. századi elbeszélés-motívumait a honfoglalás korában még létezett samanizmus reliktumainak tekintette.”<sup>2</sup> Ezt követően említésre kerülnek Diószegi híveinek nevesebb képviselői, különösképpen pedig meglehetősen kevés számú bírálója is. Ez utóbbiak közül Pócs Éva – nem véletlenül – különösen fontos szerepet tulajdonít a régészetben és néprajzban egyaránt járatos László Gyula professzornak. Valóban ő volt az, aki számos régészeti leletnek és jelenségnek valós néprajzi magyarázatot adott, Diószegi alapvető könyvének 1958-as megjelenését követően pedig több esetben fontos kérdésekben fejtegette ki módosító, vagy ellenvéleményét a szerző felfogásával kapcsolatban. Mielőtt azonban László felfogását – Pócs Évához hasonlóan – egyértelműen helytállónak minősítenénk, véleményem szerint érdemes azt kissé alaposabban szemügyre vennünk.

Bár nem vitatható, hogy László több alapvető korai felismerése nem vonható kétségbe (például a honfoglalás kori lovas temetkezések és a Luby Margit által közölt szamosháti kocsistörténet kapcsolatáról,<sup>3</sup> a steppei nomád népek hiedelemvilágáról<sup>4</sup>), ma már nyilvánvaló tévedései sem maradhatnak említés, illetve magyarázat nélkül. Különösen fontosak ezek azokban az esetekben, amikor a szibériai samanizmus és a magyar táltoshit összefüggéseit és különbségeit vizsgálja. E kérdést már Diószegi 1958-as könyvének ismertetésekor felveti,<sup>5</sup> alaposabb magyarázatát azonban ösválásunkról alkotott „különvéleményében” adja, amely először 1976-ban jelenik meg az Új Írásban,<sup>6</sup> majd később több gyűjteményes kötetében és egy periodikában is.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Például az 1988. áprilisban, Szegeden rendezett „Honfoglalás – honfoglalók” című konferencián. Lásd Fodor 1990: 114.; 1991: 166–167.

<sup>2</sup> Pócs 2017: 4.

<sup>3</sup> László 1945.; 1977: 95–124.

<sup>4</sup> László 1946.; 1977: 125–170.

<sup>5</sup> László 1959.

<sup>6</sup> László 1976.

<sup>7</sup> László 1990: 156–171.; 2012: 111–124.

Itt László kétségkívül helyesen hangsúlyozza, hogy Diószegi tévúton jár, amikor a kezdetleges szibériai társadalmak ősi vallását minden további nélkül azonosítja a jóval fejlettebb társadalommal és műveltséggel rendelkező honfoglalók hitvilágával, hiszen ekkor már „...a steppei népek, köztük Árpád magyarjai is a világvallások hatókörében éltek.”<sup>8</sup> Erről tanúskodik akkori szókinsünk is, hiszen „...a magyar nyelv honfoglalás előtti vallási műszavaival akár az egész Bibliát le lehetett volna fordítani...”<sup>9</sup>

E határozott vélemény kialakulásához azonban meglehetősen hosszú út vezetett. László már a honfoglaló magyar nép életéről írott könyvében is kitért a „Varázslat” alcímmel ellátott, a honfoglalók hitvilágának szentelt szövegrészben erre a kérdésre. Akkori véleménye szerint az erre vonatkozó „...adatokban határozott és világos rend van.”<sup>10</sup> A magyar táltosról fennmaradt vallomásokat nézete szerint csak akkor érthetjük meg, ha azokat a rokonnépeinknél még ma is élő teljes szertartásba beleillesztjük, jóllehet nálunk ez a teljes kép már nem őrződött meg.<sup>11</sup> (Nyilvánvaló, hogy itt László a keleti sámánok hiedelmeire és szertartásaira gondol.) A megőrzött ősi keleti hagyományok közül igen fontosnak véli a felső, égi világ rétegezettségét és a világfa képzetét. Ez utóbbi szerinte „...délről került még a honfoglalás előtt a magyar néphitbe.”<sup>12</sup> Itt tehát a szerző egyértelműen származási kapcsolatot lát a keleti sámánizmus és a magyar táltosokhoz fűződő hiedelmek között. A könyv irodalmi útmutatójából kiderül, hogy lényegében a magyar szakirodalom alapján tájékozódott.<sup>13</sup>

Diószegi Vilmos könyvének ismertetésében László kétségbe vonta, hogy a honfoglaló magyarságnak lett volna egységes hitvilága, amely az összes törzsre kiterjedt.<sup>14</sup> (Ekkor azonban már ennek a kérdésnek a fölvetése aktualitását veszítette, hiszen a X. században a magyar törzsek már nem voltak élő szervezetek.)<sup>15</sup> Továbbá Fettich Nándor régi feltevését követve arra utal, hogy nem csupán az avar régészeti emlékekben mutathatók ki belső-ázsiai elemek, hanem a honfoglaló magyarok hagyatékában is mutatkozik „friss minuszinszki beütés.”<sup>16</sup> (Ez azért lehet fontos, mert így kerülhetek a Kárpát-medencébe ázsiai sámánhagyományok. A honfoglaló magyarok esetében azonban ez az ötlet is rég elveszítette időszerűségét.)<sup>17</sup> Ugyanitt azt is olvashatjuk, hogy a samanizmus csak azoknál a finnugor népeknél terjedt el, akik a tajga övezetében éltek, vagy annak közvetlen közelében, így például a magyarságnál. Ezt azonban semmi sem támasztja alá, hiszen a bronzkorban – amikor a samanizmus kialakult és elterjedt – az ugor közösség, különösen a magyarok elődei, nem voltak tajgalakók, amit ugor kori szókinsünk is egyértelműen igazol.<sup>18</sup>

<sup>8</sup> László 1990: 170.; 2012: 122.

<sup>9</sup> László 1990: 161.; 2012: 111.

<sup>10</sup> László 1944: 376.

<sup>11</sup> László 1944: 383–385.

<sup>12</sup> László 1944: 386.

<sup>13</sup> László 1944: 508.

<sup>14</sup> László 1959: 446.

<sup>15</sup> Györffy 1959: 107.

<sup>16</sup> László 1959: 448.

<sup>17</sup> Fodor 2009.

<sup>18</sup> Fodor 2009a: 24–26.





1. kép. Burját sámán két lófejes bottal.  
Agapitov Angalov 2006: 153.

Visszatérve László Gyula 1976-ban (Pais Dezső könyvének<sup>19</sup> megjelenése alkalmával) írott dolgozatára, nem mehettünk el szó nélkül az abban felvetett néhány igen lényeges kérdés mellett. Szó esik itt például *táltos* szavunk etimológiájáról. A szerző helyesen utal arra, hogy „...Pais Dezső anyaggyűjtéséből kiderül, hogy a magyar nyelvben jelentkező *táltos* szavunk egyetlen jelentésárnyalata sem egyezik a feltehető török előzményekkel.”<sup>20</sup> Ha jól meggondoljuk, ennek a kijelentésnek igen nagy súlya van s igazsága nem vitatható. Kár, hogy a szerző nem utal itt Erdélyi István mesterien tömör, világos és meggyőző, 1960-as etimológiai dolgozatára, amely fényesen igazolta, hogy e szó az ugor korból származó örökségünk és nem török jövevény.<sup>21</sup> E szófejtés művelődéstörténeti háttere pedig különösen szilárd alapot képez Erdélyi igazának. Amikor ugyanis a sámánizmus bizonyíthatóan elterjed az ugarságnál (a Kr. e. 2. évezredben),<sup>22</sup> egykori lakóhelyük környékén még fel sem tűnnek török nyelvű népek, közel

s távolban sem. Megjelenésükre még legalább jó ezer esztendőt kellett várni. Emellett egy másik szempontot sem hagyhatunk figyelmen kívül. Korábban már a kiváló V. N. Csernyecov is szóvá tette az obi-ugor sámánizmus elkülönítő sajátosságait,<sup>23</sup> majd a későbbi vizsgálatok is arra mutattak, hogy az bizonyos fokig különbözik a nyugat-szibériai török népek sámánizmusától,<sup>24</sup> ami tulajdonképpen azt jelenti, hogy az ugor népek nem a törökségtől „vették át” a sámánizmust. (Ami nem jelenti azt, hogy a török népek a honfoglalás előtti időben ne gyakoroltak volna hatást a magyar hitvilágra.)<sup>25</sup>

A szerző több különbséget említ meg a keleti sámán és a *táltos* közt, amelyekkel igyekszik megvonni a kettőjük tevékenysége közötti választóvonalat. Ez az igyekezete azonban nem ritkán első pillantásra sem kifogástalanul meggyőző. Azt írja például, hogy a sámán a révülésnél galócafőzetet fogyaszt s így esik transzba, a *táltos* nem.

<sup>19</sup> Pais 1975.

<sup>20</sup> László 1990: 166.; 2012: 119.

<sup>21</sup> Erdélyi 1960.

<sup>22</sup> Vö. Fodor 2013: 194. 38. j.

<sup>23</sup> Prokofjeva 1971: 6.; Vö. Fodor 2013: 194.

<sup>24</sup> Diószegi 1970.; Vö. Mogilnyikov 1965.

<sup>25</sup> E nyelvi és művelődéstörténeti érvek azonban nem győzték meg a szó török származásának híveit szilárd meggyőződésükben. Ezt igazolja Róna-Tas András és Berta Árpád impozáns adatgyűjtése is. (Róna-Tas–Berta 2011: 841–843.) A turkológusok „úthengere” időről-időre végigtaposta a finn-ugristák által kitaposott ösvényt. Ennek egyik sajnálatos példája Berta Árpád szófejtő dolgozata, aki említés nélkül hagyta, tehát még csak figyelembe se vette Erdélyi említett dolgozatát. (Berta 2001: 106–114.) Ez a tiszta munka: amit elhallgatunk, az nincs is.



2. kép. Bikákat megjelenítő ázsiai hun övdísz Minuszinszk környékéről. Minuszinszki Múzeum. Itsz. 9085. Fotó: Dabasi András. Magyar Nemzeti Múzeum.

Továbbá a sámán dobot használ, a táltos nem. Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy egyik sem mindig dobot használ, hanem botot vagy korbácsot. (A burját sámán például bizonyos szertartásoknál két botot használt. Lásd 1. kép.)<sup>26</sup> Alább majd azt is látni fogjuk, hogy a nomád államok kialakulása után volt egy privilegizált kategóriája a sámánoknak, akik soha nem használtak dobot. Azt sem feledhetjük, hogy a szojot sámán dobját halála után megrongálják, megsemmisítik, botját viszont nem.<sup>27</sup> László szerint a táltos a hatalomért küzd, a sámán viszont gyógyít, amit az előbbi nem gyakorol.<sup>28</sup> Ez a feltevés azonban aligha állja meg a helyét, hiszen a belső-ázsiai sámánok állatalakban való küzdelmének számos bizonyítéka van. Többek között régészeti is. A Minuszinszk környékén talált, a Kr. e. 2. – Kr. u. 1. századra keltezhető s az ázsiai hun viseletre jellemző áttört bronz övdíszeken két bikát jelenített meg az egykori mester, amelyek alakjában – a mi táltosainkhoz hasonlóan – valószínűleg két sámán szabadlelke küzdött meg egymással. (2. kép.)<sup>29</sup> Másrészt az sem igazolható, hogy a táltos nem gyógyított, hiszen a honfoglalóknál gyakorinak mondható jelképes trepanációt minden bizonnyal a gyógyító táltosok végezhatték.<sup>30</sup> Ugyancsak cáfolható az a feltevés is, hogy a sámán éjjel a tűznél végzi a szertartást, a táltos pedig nappal, és a tűzhöz nincs köze. Ám aligha lehet ez a kettő közötti különbségek egyike, hiszen a táltos nem ritkán láng alakjában jelenik meg.<sup>31</sup> Teljesen új a szerző vélekedése a világfárról, népmeséink „évigérő” fájáról. Korábban ugyanis, mint láttuk, ezt a sámán- és a táltoshit közös elemének tartotta.

<sup>26</sup> Agapitov–Hangelov 2006: 153.; Vö. Fodor 2013: 196.

<sup>27</sup> Diószegi 1959: 115.; 1960: 194–195.

<sup>28</sup> László 1990: 169.; 2012: 121.

<sup>29</sup> Minuszinszki Múzeum. Öntött bronz, 6,6 x 13,5 cm. Leleghely: Malaja Inja, minuszinszki járás. – Itt jegyzem meg, hogy egyik korai dolgozatában Diószegi Vilmos úgy vélte, hogy a viaskodó állatok alakjában a sámánok (táltosok) életlelke küzdött meg egymással. (Diószegi 1952.) Jóval később e tévedést Dienes István igazította helyre. (Dienes 1993.)

<sup>30</sup> Dienes 1978: 197–223.

<sup>31</sup> Kodolányi 1945: 33–35.

Itt azonban azt írja, hogy a világfa képzetének a táltoshoz való kapcsolata „erőltetett”, hiszen azzal nem a táltos, csak a kisbojtár kerül kapcsolatba.<sup>32</sup> Igencsak csodálkoznunk kellene ezen a színeváltozáson, ha nem tudnánk, hogy néhány évvel e sorok papírra vetése előtt (1970-ben) dolgozta ki László Gyula az egykor Nagy Géza által felvetett elgondolást az úgynevezett „kettős honfoglalásról”, vagyis arról, hogy hazánkba már a honfoglalás előtt jelentős magyar tömegek érkeztek a Kárpát-medencébe.<sup>33</sup> László e korai beköltözőket a szerinte 670 körüli második avar hullámban látta (akiket öntött bronz övvereteik mintázata után „griffes indásoknak” is neveznek a régészek). Tudományos megalapozásnak szánt nagy dolgozatában a következőket olvassuk: „Az égis erő fa meséjének úgyszólván az egész magyar nyelvterületen ismert volta bizonyossá teszi, hogy régebben, a honfoglalás korában és azt megelőzően még sokkal gazdagabban ismerték a világfa, a sámánfa hitét. Azt várhatnók tehát, hogy honfoglalóink művészetében is éppen olyan elterjedt volt, mint a mai keleti rokonnépeknél. Azonban egyetlen honfoglalás kori díszítményen, karcolaton, domborításon, öntvényen sem szerepel. ...Ellenben megvan az avar korban, méghozzá a korai avar korban egy csontkarcon, a későiben pedig sok szíjvég mintájaként.”<sup>34</sup> Ugyanezen az oldalon az elmondottakat egy, Szűcs Sándor által közölt sőtartó életfás rajza, valamint a délvidéki homokrévi (mokrini) tégely ugyancsak életfát ábrázoló rajza illusztrálja.<sup>35</sup>

Az 1975-ös budapesti Finnugor Kongresszuson éppen László Gyula bizonyára leg-hűségesebb és egyik legkiválóbb tanítványa cáfolta meg előadásában, hogy a honfoglalók palmettadíszes művészetében minden kétséget kizáróan igen gyakori az életfa megjelenítése (közbevetem: összehasonlíthatatlanul gyakrabban, mint az avaroknál), méghozzá több változatban is. Ilyen például a madaras-ágas világfa.<sup>36</sup> Mestere kétségkívül ismerte ezt az előadást, s 1976-ban jelezni akarta, hogy a bírálattal nem ért egyet. Tudnunk kell, hogy ekkor már mindent a „kettős honfoglalás” eszméjének rendelt alá,<sup>37</sup> amely pedig már életében sem volt egyéb tudománytörténeti érdekességnél.

A nagy hírnévnek örvendő kiváló régészprofesszor így vonja le dolgozatának fő tanulságát: „...az egykori magyar táltos alakjának elképzeléséhez nem nagyon használhatjuk a szibériai sámánt. A táltos valami tőle különböző – bár sokban hasonló – alakja volt néphitünknek; néphitünknek, nem pedig „ösvallásunknak”.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> László 1990: 170.; 2012: 122.

<sup>33</sup> Fodor 2014.

<sup>34</sup> László 1970: 172.

<sup>35</sup> Feltűnő, hogy néprajzkutatóink egy része fenntartással kezeli Szűcs Sándor adatait, mivel nem kellő részletességgel írta le adatközlőinek személyét. Azt azonban nem hallottam, hogy bárki hamisításon kapta volna a biharnagybajomi tudósebert. Lehet, hogy mindössze az volt a „bűne”, hogy kutatói volta mellett írni is tudott? Az általa leírt történeteket ugyanis még a hetvenes évek elején magam is sokszor hallottam öreg ásatási munkásaimtól Tiszafüreden Pénzásó Pistáról, Józsa Gyuriról meg a többiekéről. Néhányat le is jegyeztem közülük.

<sup>36</sup> Dienes 1980. Dienes István itt nem csupán közvetett módon, a világfa-motívum elemzésével cáfolta mesterének felfogását, hanem egyértelműen leszögezte dolgozata végén: nem látja igazolva, hogy az Árpád-kori magyarság elődei a késői avarok lettek volna. (Dienes 1980: 207.)

<sup>37</sup> E törekvésnek még számos más példája is van, köztük az, hogy egyik dolgozatában a kereszténység-gel kapcsolatos szláv jövevényszavainkat megkísérelte az avar korra keltezni. Lásd László 1971: 294.

<sup>38</sup> László 1990: 170.; 2012: 122.



3. kép. Kislány nyaklánc a Szob-kiserdei honfoglalás kori temetőből. Bakay 1978: 31.

E tétovázóra sikerült mondat nem véletlen. Szerzője tudatában volt, hogy a sámánok a bronzkor óta még ma is tevékenykednek Szibériában és Belső-Ázsiában, éltetik a csak nagyon lassan változó-módosuló szertartásokat. A mi táltosaink azonban csak azt tudták, ami megmaradt a kereszténység felvétele óta eltelt közel ezer év alatt. Azt is hozzá kell ehhez tennünk, hogy ez az ítélet nem az adatok gondos mérlegelése alapján készült, a kiváló régész a rendkívül gazdag nemzetközi szakirodalomnak csupán egy alig csordogáló csermelyéből merített hébe-hóba, nem vette például figyelembe a sámánizmus fejlődéstörténetét, érvelésében mindig csak a hallucináció világában élő, primitív sámán képe lebegett szeme előtt. Emellett a fentiekben annak is tanúi lehettünk, hogy véleményét a témakörön túleső meggondolások is erőteljesen befolyásolták. Ennek ellenére néhány alapvető kérdésben méltó vitapartnere tudott lenni Diószegi Vilmosnak, az eurázsiai sámánizmus vitathatatlanul legjobb hazai ismerőjének.<sup>39</sup>

A fentebb elmondottak talán kitérőnek ítélnélhető Pócs Éva tanulmányától, magam azonban nem így vélem, hiszen több olyan fontos kérdés került itt szóba – igaz, László Gyula szemszögéből nézve – amelyek szerves részét alkotják Pócs Éva gondolatmenetének is. Lássuk, hogy a táltosra vonatkozó adatok kritikai számbavétele után milyen következtetésre jut e kiváló dolgozat szerzője.

<sup>39</sup> Végezetül még szót ejtünk László Gyula fentebb már idézett gondolatáról, miszerint az avarság és a honfoglaló magyarság már a világvallások vonzáskörében élt Kelet-Európában és a Kárpát-medencében egyaránt. László e véleményét elsősorban a régészeti leletanyag vizsgálata alapján alakította ki. Egyik vezető néprajzkutatónk a milleszázadok honfoglalás kori régészeti kiállítás megtekintése után döbbsen rá arra, hogy igen sok kereszt került elő X. századi sírjainkból. (Vö. Fodor 1996.) E benyomása alapján az a meggyőződése alakult ki, hogy honfoglalóink nem lehettek pogányok. Nem mulasztatom azonban itt megjegyezni, hogy e kereszték és egyéb keresztény jelképek minden esetben pogány sírokban kerültek elő. A keresztény jelképek tehát nem a kereszténység jeleként kerültek a sírokba, ugyanúgy használták azokat, mint az egyéb, hitük szerint szerencsét hozó amuletteket. Példa erre a Szob-kiserdei temető 60. sírja, melyben egy 1-3 éves kislány nyakláncán egymás mellett függött egy bronz mellkereszt, átfűrt vaddisznóagyar, bizánci pénzutáztatok és gyöngyök. (3. kép.) (Bakay 1978: 31.)

„Véleményem szerint a Diószegi által megrajzolt ősvallási táltos-rekonstrukció meglehetősen inkohereus, láthatóan sok olyan motívumot tartalmaz, amely nem, vagy nemcsak a táltos eredeti, sajátos attribútuma, hanem más hiedelem- vagy rítuskomplexumok része, a „honfoglalás kori sámán” kutatói konstrukciójához hozzáerőltetett, más rendszerekből kiragadott adat. Továbbá: a samanizmus bizonyítására szolgáló jelenségek egy része, mint a *kettős lélek*, a *transz*, bizonyos *kozmozónikus képzetek* – bár jogos helyük lehet egy samanizmus-konstrukcióban – egyetemességük miatt nem bizonyító erejük konkrétan az ősmagyar samanizmusra nézve.”<sup>40</sup> Közvetlenül ez után még hozzáteszi, hogy Diószegi nem, vagy kevéssé veszi figyelembe az adatok korának és társadalmi környezetének kérdéseit, amire már László Gyula is felhívta a figyelmet.

Nehéz elhallgatnom, hogy az idézett következtetés kissé megdöbbenett. Nem azért, mintha nem tudnám elképzelni, hogy a Diószegihez hasonló, a nemzetközi kutatásban nagy hírnevű tudósok ne lehetnének melléfogásai, de abban már mégis kételkedem, hogy ilyen alapvető kérdésben egy dilettánsnak is dízére váló, alapvető hibát követett volna el. Mármint azt, hogy a magyar táltos alakjának rekonstruálásához innen-onnan előrángatott, félig sem elfogadható adatokból tákolta volna össze ezt a torzképet. De lássuk, mit is tartott erről maga Diószegi, amire korábbi dolgozatomban már hivatkoztam:<sup>41</sup> „Nem egy-egy elszigetelt jelenségről derült ki tehát, hogy a honfoglaló magyarság hitvilágába tartozott, hanem egy összefüggő szerves egészet alkotó képzetrendszer-ről! Ennek a szerves egésznek nincs olyan részlete, amely ne lenne meg rokonnépeink sámánhitének képzetei között; de nem is hiányzik belőle egyetlen olyan mozzanat sem, amelyik a sámánhit képzetkörének lényeges vonását alkotja. Mint két egymásba illő fogaskerek, amelynek nincsenek hiányzó vagy fölösleges fogai, úgy vágnak egybe a pogány magyarság hitvilága és rokonnépeink sámánizmusa köré fűződő képzetcsoporthoz. Mindezek alapján úgy látjuk, hogy a mai magyar népi kultúrának van egy olyan ősi rétege, amely a sámánhitből ered: ez volt a pogány magyarság hitvilága.”<sup>42</sup>

Első pillantásra szinte hihetetlen, hogy két kiváló tudós véleménye ennyire különbözzön ugyanarról a kérdésről. Különösen akkor, ha azt még csak nem is új tudományos felismerések alapozzák meg. Jelen esetben ugyanis erről van szó. Magam úgy vélem, a nézeteltérés veleje abban summázható, hogy használhatjuk-e a sámánizmus létének igazolására – bárhol is – azokat az adatokat, amelyek a sámánhit keretein kívüli területről, vagy időből is ismertek, avagy igen széles körben elterjedtek. Véleményem szerint elvben mindenképpen, hiszen a sámánizmus ősi vallása,<sup>43</sup> vagy hiedelemköre ezernyi régi hiedelemből épült fel csakúgy, mint minden más vallás is. A különböző időszakhoz és eszmekörhöz tartozó elemeket tehát nem a modern kor kutatója gyűjtötte egybe, hanem maga a történelem. Nyilvánvaló például, hogy a sámánizmus hiedelemköréhez tartozó világfa hiedelme – amelyet külön, terjedelmes tanulmányban vizsgált Diószegi Vilmos<sup>44</sup> – nem a samanizmussal együtt született Szibéria

<sup>40</sup> Pócs 2017: 15.

<sup>41</sup> Fodor 2005: 11

<sup>42</sup> Diószegi 1967: 135.

<sup>43</sup> Magam L. P. Potapov nézetét vallom, aki szerint a sámánizmus a történelmi korokban vallás volt, igaz, nem tételes vallás. Vö. Fodor 2005: 29. 90. j.

<sup>44</sup> Diószegi 1969.



földjén, hanem sokkal korábban, területileg pedig sokkal délebbre, ősiráni területen, ahol egyébként soha nem volt samanizmus. Diószegi egyébként arra is rámutat, hogy az általános elterjedtség határtalanságát keltő életfának, vannak a samanizmusban sajátos vonásai is. „Az utóbbi képzet (a rajta ülő madár), ami a megszületendő leendő lelkét, illetve a szellemek birodalmába ellátogató sámán szabadlelkét jelképezi, a világfának már sajátosabb, inkább a samanizmushoz kapcsolódó vonzása. Természetes tehát, hogy csak azoknak a rokon népeknek a köréből ismerjük, akik a legutóbbi időkig is sámánhitűek voltak (obi-ugorok, szamojédok), illetve ahol a samanizmusra irányuló kutatások folytak (magyarok)”.<sup>45</sup> Fentebb láttuk, hogy Dienes István – már Diószegi dolgozata után, s talán annak hatására – a honfoglalás kori emléktárgyakban is felismerte a madaras csúcsú világfa ábrázolását.<sup>46</sup> Az életfa-képzetet sem takarja hát ködbe az általánosság leple, hiszen konkrét, jellegzetes és sajátos formák is kötik a samanizmusához.

Ugyanígy vagyunk a kettős lélekhittel is, amely Eurázsia óriási területein ismert. Létét a legtöbb helyen sajátos halotti szokások igazolják így a honfoglaló magyarságnál is. E szokások lényege ugyan egyforma hiedelmen alapul, gyakorlati formái azonban területenként változnak.<sup>47</sup>

A sort szinte vég nélkül folytathatnám, ám ez csak a terjedelem indokolatlan növelése lenne. Meggyőződésem ugyanis, hogy a Diószegi Vilmos által felsorakoztatott adatok és érvek egyáltalában nem értéktelenek és meggyőzőek is abban az értelemben, hogy a magyar táltos alakja abból nagyjából megrajzolható. Csodáltnivaló, hogy e régi hiedelmek még ilyen mennyiségben és felismerhetően megmaradtak néphitünkben, s nem csak egy-két települési foltban, hanem tulajdonképpen az egész magyar nyelveterrületen. Ugyanakkor hiányoznak a szomszédos közép-európai népeknél, ami történetileg jól magyarázható.

Meg kell azonban vizsgálnunk azt is, hogy milyen másfajta magyarázatot kínálnak a Pócs Éva kutatásaiból levonható tanulságok. Rövidre fogva, e gondos vizsgálatok arra utalnak a szerző szerint, hogy „...a táltos a Balkán varázslóival sokkal közelebbi kapcsolatban van, mint a Róheim/Diószegi konstrukcióban hozzárendelt messzi párhuzamaival. A magyar kultúrát innen ért hatások bizonyosak, és legalább részben inkább a honfoglalás utánra datálhatók. Tehát: lehet, hogy volt a honfoglalás körüli időben idővarázslói gyakorlatot folytató mediátor, akinek alakja és tevékenysége talán hasonlított a magyar táltos és a bolgár idővarázslók tevékenységéhez.”<sup>48</sup>

Megvallom, e következtetés számomra meglehetősen merésznek tűnik, legalábbis történeti szempontból. Vajon csálthatatlanul megállapítható, hogy a balkáni varázslók gyakoroltak hatást a honfoglaló magyarokra és nem fordítva? Nem vagyok e konkrét kérdés szakértője, de engem mindig zavar az a rengeteg „hatás”, amely a mi kultúránkat érte hosszú évszázadokon át, miközben mi senkire nem „hatottunk.” Még a szomszédos Balkánra sem. Pedig tény, hogy éppen itt a középkorban igen erős lehetett

<sup>45</sup> Diószegi 1969: 322.

<sup>46</sup> Dienes 1980: 204.

<sup>47</sup> Vö. Fodor 2009b.

<sup>48</sup> Pócs 2017: 34.



a magyar kulturális befolyás. Onnan is gondolom ezt, hogy egykori kedves barátom, Kiss Károly fordította magyarra a délszláv Hunyadi-énekeket.

Nem értem, miért volt oly „messze” minden, Róheim és Diószegi által kimutatott párhuzam, hiszen a magyarok onnan jöttek, előttük a szarmaták és hunok szintén, az avarok meg még messzebbről. A szerző említ bizonyos bolgár-török kapcsolatot is. Ez alatt alighanem a dunai bolgár-törököket érti, akik 680 körül érkeztek későbbi dunai hazájukba. A magyarságnak pedig igen erős bolgár-török kapcsolatai voltak (amit jövevényszavaink nagy száma igazol), csak hogy ránk a számos bolgár-török nyelvű csoport közül éppen a dunaiak voltak a leggyengébb hatással. Azt is szinte kizárólag Erdélyben gyakorolták. Őket nevezték a magyarok – magukra használt népvük (onogundur) után – nándoroknak, innen Nándorfehérvár magyar neve.<sup>49</sup> Igaz, a dunai bolgároknál is szokásban volt a magyaroknál már említett jelképes trepanáció gyakorlata, ám ez ugyancsak dívott a volgai bolgároknál is.

A táltossal kapcsolatos keleti vagy balkáni hatás kérdésében véleményem szerint még egy történeti körülménynek van döntő szerepe. Erre itt csak röviden térek ki, mivel korábban már részletesebben ismertettem.<sup>50</sup>

Tudomásom szerint a magyar szakirodalomban Voigt Vilmos tette szóvá elsőként, hogy a nomád és félnomád államok kialakulása után ott a sámánizmus háttérbe szorul, hiszen az államvallás általában tételes világvallás lett.<sup>51</sup> Valóban, a kialakuló államszervezeteknek ideológiai támaszra, egységes államvallásra van szüksége. Az ezernyi hagyományt hordozó, tarka színezetű samanizmus erre nyilvánvalóan alkalmatlan volt. A nomád és félnomád birodalmakban azonban – a türköknél, kazároknál, hunoknál, avaroknál – ahol szakrális uralkodók álltak az ország élénk, kísérlet történt arra, hogy a sámánizmusból államvallást „faragjanak.” Itt hozták létre a sámánoknak azt a csoportját, vagy kategóriáját, amelyek az isteni eredetű uralkodót szolgálták. Ők többé nem vettek részt a nemzetségek szertartásain, nem gyógyítottak, dobjuk sem volt, állandóan a szakrális uralkodói székhelyen voltak s az isteni eredetű személyt szolgálták. A sámánoknak erre a csoportjára figyelt fel Dienes István a mongol kán székhelyét felkereső Rubruk ferences szerzetes 1255-ből származó útleírásában,<sup>52</sup> majd Menandrosz tudósítására a hasonló státuszú türk sámánokról, s dolgozatában a sámánok eme rendjét az 1980-as turkui Finnugor Kongresszuson „sámánarisztokráciának” nevezte.<sup>53</sup> Ezzel kapcsolatos igen fontos felismerését közölte két évvel korábban a neves orosz sámánkutató, L. P. Potapov (amiről Dienes nem tudott): az altáj-szajáni türköknél megőrződött e privilegizált sámánrend hagyománya.<sup>54</sup>

Az említett szakrális királyságokban az Ég Urát, Tengrit imádták, akinek a szakrális uralkodó a földi képmása volt. A vallástörténészek ezt a keleti típusú államvallást *tengrizmusnak* nevezik.<sup>55</sup> Ez a tengrizmus volt a sámánizmus legfejlettebb változata,

<sup>49</sup> Fodor 1980: 32–34.

<sup>50</sup> Fodor 2004: 11–16.; 2005: 22–27.

<sup>51</sup> Voigt 1965: 85–87.

<sup>52</sup> Györffy 1986: 271.

<sup>53</sup> Dienes 1982.; 1985.

<sup>54</sup> Potapov 1978.

<sup>55</sup> Vö. Róna-Tas 1999: 812–813.

amelyet a steppei szakrális uralkodók megkíséreltek államvallássá formálni. Ez azonban hosszú távon nem járt sikerrel, mindenütt a tételes, szilárd szervezettel rendelkező világvallások vették át az államvallások szerepét.

Az arab és a bizánci források egybehangzó vallomása szerint Levedi, a kazár kagán aktív közreműködésével a magyarok első fejedelme lett, aki előkelő kazár nőt kapott feleségül. Ő azonban hatalmáról lemondott Álmos és fia, Árpád javára. Így alakult meg keleten az első nomád vagy félnomád típusú magyar állam, méghozzá kazár mintára, amit kettős fejedelemségnek nevezünk. Ugyanúgy, mint a kazároknál, a magyaroknál is két fejedelem volt. A kazárok főhatalmú feje a szakrális uralkodó volt, aki a néptől elzárva élt s csak a legfontosabb ügyekben döntött. A mindennapi teendők helyettesére hárultak. A magyar fő fejedelem aligha lehetett ugyan szakrális uralkodó, az uralmi szervezet azonban valóban kazár mintára épült fel. Kérdés, hogy létezett-e náluk is a sámánok olyanfajta rendje, mint a többi steppei szakrális uralkodók udvarában, s egyáltalán elterjedt-e náluk a tengrizmus.

Ez utóbbi kérdésre nemrég egyértelmű válasz érkezett. Egy al-Bakrí nevű spanyol-földi arab geográfus 1086-ban írott művében rendkívül fontos leírást hagyott ránk a magyarok hitéről. Méghozzá írásának e részlete a híres bokharai államférfi, Dzsajháni művéből való, amelynek eredetije ugyan nem maradt ránk, de részleteiből sokat átmentettek a jövőnek az arab és perzsa szerzők. Ez a mű nagyjából a 870-es évek viszonyait tükrözi, így a magyarokról szóló részben még a honfoglalás előtti elődeink szerepelnek. E részletre al-Bakrí művének 1992-es kiadásában Zimonyi István figyelt fel, s ő is fordította azt magyarra.<sup>56</sup> A szövegben az áll, hogy a magyarok egyedül csak az Ég Urát imádják, ami egyértelmű bizonyítéka annak, hogy a magyar vezetőréteg az államformával együtt a tengrizmust is átvette a kazároktól, tehát náluk is létezett a sámánoknak csak az uralkodót szolgáló különleges rendje. A keleti típusú magyar állam megteremtése valószínűleg valamikor a 850 körüli években mehetett végbe.<sup>57</sup>

Mivel pedig a Levédiában, vagy már Etelközben létrejött sámánrendet semmiképpen nem alkothatták bolgár időjósok, a fentiekből csak az a kényszerű következtetés adódik, hogy a honszerzés előtt ötven esztendővel a magyar táltosok nagyjában-egészében a keleti típusú sámánok jellemvonásait viselhették magukon. S mivel a magyar kettős fejedelemség intézményével még közvetlenül a honfoglalás előtt is találkozunk,<sup>58</sup> ez a helyzet a Kárpát-medence birtokba vételéig nem változott. Azt, hogy a honfoglalás után valóban érvényesültek-e valamiféle balkáni „hatások” a magyar táltosokra sem megerősíteni, sem cáfolni nem tudom. Ennek azonban értelme sem lenne. Az új körülmények között döntő jelentőségű változás a magyar táltosok mentalitásában és tevékenységében már aligha mehetett végbe, hiszen teljes képtelenség feltételeznünk, hogy a saját társadalmukban is csak igen periférikus szerepet játszó időjósok a magyar táltosok szilárd keleti hagyományokra épülő hiedelemrendszerét még csak apró részleteiben is megváltoztathatták volna.

<sup>56</sup> Zimonyi 2001: 91–92.

<sup>57</sup> E kérdésekről lásd Czeglédy 1974.; 1975.

<sup>58</sup> Böles Leo császár megbízásából Niketász Szklérosz az Al-Dunánál két magyar fejedelemmel, Árpáddal és Kurszánnal tárgyal a bolgárok elleni bizánci-magyar szövetségről. Györffy 1975: 106.

Pócs Éva nagyszerű vitaindító tanulmánya után magam távolról sem tartom e vita egészét még csak távolról sem lezártnak, hiszen még sok fontos, nyitott kérdés maradt, amelyek kapcsán – több résztvevő bekapcsolódásával – igen hasznos lenne folytatni a disputát. Arról például, hogy a magyar táltos milyen vonásokat örökölhetett ugor rokonaitól, s milyeneket a későbbi török nyelvű szomszédjaiktól. (Mármint a tengrizmuson kívül, ami kétségtelenül török eredetű.) Láthattunk itt arra is példát, hogy érdemes lenne alaposabb vizsgálat alá venni mind az obi-ugor, mind a belső-ázsiai sámánizmus fejlődéstörténetét. Nem utolsó sorban rendbe kellene tenni a kronológiai kérdéseket, amelyekkel valóban nagyrészt adós maradt a kiváló Diószegi Vilmos. Feladat tehát lenne bőven, s remélem, majd megoldásukra elegendő vállalkozó is akad.

### Irodalom

AGAPITOV, N. N. – HANGALOV, M. N.

- 2006 Агапыхов, Н. Н. – Хангалов, М. Н.: Посвящение шамана. In Сем, Т. Ю. (ed.) *Шаманизм народов Сибири*. (Этнографические материалы XVIII–XX вв.) Хрестоматия. Санкт-Петербург: 145–164.

BAKAY Kornél

- 1978 Honfoglalás és államalapítás kori temetők az Ipoly mentén. *Studia Comitatus*, 6. Szentendre: Pest megyei Múzeumok Igazgatósága.

BERTA Árpád

- 2001 *Álmos and táltos*. IX. 2. 99–117. Budapest: Molnár and Kelemen.

CZEGLÉDY Károly

- 1974 A szakrális királyság a steppei népeknél (a kazároknál és a magyaroknál). *Magyar Nyelv* LXX. 1. 11–17.  
1975 Árpád és Kurszán (az Árpád-ház megalapításához). Pais Dezső Emlékünnepség Zalaegerszeg 1975. *Zalai Tükör* 3. 43–58.

DIENES István

- 1978 A honfoglaló magyarok lélekhiedelmei. In Szombathy Viktor (szerk.) *Régészeti barangolások Magyarországon*. 170–233. Budapest: Panoráma.  
1980 Der Weltbaum der Landnehmenden Ungarn. In Gulya János (szerk.) *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugricaeum*. Pars II. 202–207. Budapest: Akadémiai Kiadó.  
1982 A sámánok társadalmi szerepe a nomád államokban. *Világosság* XXIII. 5. 296–299.  
1985 A sámánok társadalmi szerepe a nomád államokban. In Szombathy Viktor (szerk.) *Az őshazától a Kárpátokig*. 375–387. Budapest: Panoráma.  
1993 A táltosok viaskodása. In Dankó László (szerk.) „*Ex invisibilibus visibilia...*” Emlékkönyv Dávid Katalin 70. születésnapjára. 294–299. Budapest: Pesti Szalon–Ferenczy Kiadó.

DIÓSZEGI Vilmos

- 1952 A viaskodó táltosbika és a sámán állat alakú életlelke. *Ethnographia* LXIII. 308–357.  
1959 Az északkeleti szojotok sámánhitéhez. *Ethnographia* LXX. 1–3. 77–137.  
1960 *Sámánok nyomában Szibéria földjén*. Budapest: Magvető Kiadó.  
1967 *A pogány magyarok hitvilága*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár, 4.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

- 1969 A honfoglaló magyarság hitvilágának történeti rétegei. A világfa. *Népi kultúra – Népi társadalom* II–III. 295–326.
  - 1970 A baraba törökök iszlám előtti samanizmusa és etnogenetikai tanulságai. *Népi kultúra – Népi társadalom* IV. 161–241.
- ERDÉLYI István
- 1960 Táltos. *Nyelvtudományi Közlemények* LXII. 328–331.
- FODOR István
- 1980 A magyar – bolgár–török kapcsolatok történeti háttéréről. *Bolgár Tanulmányok* III. 49–84. Debrecen: A Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 37.
  - 1990 Tanácskozás a honfoglalás koráról Szegeden 1988-ban. *Archaeologiai Értesítő*, CXVII. 1. 114–115.
  - 1991 Konferenz über die ungarische Landnahmezeit in Szeged. *Ural-Altaische Jahrbücher*, N. F. Bd X. 165–169.
  - 1996 (szerk.) *A honfoglaló magyarság*. Kiállítási katalógus. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.
  - 2004 *A magyarok ősi vallásáról*. /Vallástudományi Tanulmányok, 6./ Budapest: OTKA.
  - 2005 Az ősi magyar vallásról. In Molnár Ádám (szerk.) *Csodaszarvas*. I. 11–34. Budapest: Molnár Kiadó.
  - 2009 Van-e honfoglalás kori emléanyagunkban „friss belső-ázsiai beütés”? *Archaeologia Cumanica* II. „In terra quondam Avarorum...” Ünnepi tanulmányok H. Tóth Elvira 80. születésnapjára. 61–77. Kecskemét: Katona József Múzeum.
  - 2009a *Őstörténet és honfoglalás*. Budapest: Kossuth Kiadó.
  - 2009b A belső-ázsiai nomád népek halottas szokásainak sajátos eleme, a *tul*. *Tisicum* XVIII. 45–51. Szolnok: Damjanich J. Múzeum.
  - 2013 Sámánizmus és a magyar régészet. *Tisicum* XXII. 189–202. Szolnok: Damjanich Múzeum.
  - 2014 A „kettős honfoglalás” elméletének forrásvidéke. *Korunk* XXV. 8. 75–81. Kolozsvár: Korunk Barátai Társaság.
- GYÖRFFY György
- 1959 *Tanulmányok a magyar állam eredetéről*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
  - 1975 (szerk.) *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról*. 2. kiad. Budapest: Gondolat.
  - 1986 (szerk.) *Julianus barát és Napkelet felfedezése*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
- ifj. KODOLÁNYI János
- 1945 A táltos a magyar néphagyományban. *Ethnographia* LVI. 31–37.
- LÁSZLÓ Gyula
- 1944 *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest: Magyar Élet.
  - 1945 *Ősvallásunk nyomai egy szamosháti kocsi-történetben*. Kolozsvár: Erdélyi Tudományos Intézet.
  - 1946 *A népvándorlás lovas népeinek ősvallása*. Kolozsvár: Erdélyi Tudományos Intézet.
  - 1959 A magyar táltos alakjától. *Ethnographia* LXX. 1–3. 446–449.
  - 1970 A „kettős honfoglalás”-ról. *Archaeologiai Értesítő* XCVII. 2. 161–190.
  - 1971 Magyarok és szlávok. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*. 1971/1. 281–294.
  - 1976 Különvélemény ősvallásunkról. *Új Írás* XVI. 6. 59–68.
  - 1977 *Régészeti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.

- 1990 *Őseinkről*. Budapest: Gondolat.
- 2012 Különvélemény ősvallásunkról. In Molnár Ádám (szerk.) *Csodaszarvas*. IV. 111–124. Budapest: Molnár Kiadó.
- PAIS Dezső
- 1975 *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- POTAPOV, L. P.
- 1978 Потапов, Л. П., Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов. In Окладников, А. П. et al. (eds.) *Этнография Алтая и Западной Сибири*. 50–64. Новосибирск: „Наука.”
- PÓCS Éva
- 2017 A magyar táltos és a honfoglalás kori samanizmus. Kérdések és feltevések. *Ethnographia* CXXVIII. 1. 1–46.
- PROKOFJEVA, E. D.
- 1971 Прокофьева, Е. Д., Шаманские костюмы народов Сибири. *Сборник Музея антропологии и этнографии* XXVII. 5–100. Ленинград: „Наука.”
- RÓNA-TAS András
- 1999 Magyarság és kereszténység a honfoglalás előtt. *Vigilia* LXIV. 11. 808–820.
- RÓNA-TAS András–BERTA Árpád
- 2011 West Old Turkic. *Turkic Loanwords in Hungarian*. Part 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. /*Turkologica* 84./
- VOIGT Vilmos
- 1965 A sámánizmus mint etnológiai kutatási probléma. *Nyelvtudományi Közlemények* LXVII. 2. 379–390.
- ZIMONYI István
- 2001 Egy új muszlim forrás a Kárpát-medencében élő magyarokról. In Felföldi Szabolcs – Sinkovics Balázs (szerk.) *Nomád népvándorlások, magyar honfoglalás*. 88–96. Szeged: Balassi Kiadó.

*Fodor István*

c. főigazgató, Magyar Nemzeti Múzeum

e-mail: istvan.fodor@t-email.hu

István Fodor

### **Was táltos a shaman? Remarks on the article by Éva Pócs**

In Hungarian folk tradition the pre-Christian religious mediator named *táltos* was preserved until the 20<sup>th</sup> century. The majority of researchers believed that this figure had traits similar to/identical with those of the Siberian shamans, therefore *táltos* is a descendant of ancient Hungarian shamanism (Géza Róheim, Vilmos Diószegi). Opponents of this theory argued that in the Hungarian society in the 10<sup>th</sup> century no such primitive Siberian-type mediators could have existed.

Éva Pócs introduced a completely new approach in her article (*Ethnographia* Vol. 128. 2017. No. 1.). She came to the conclusion that the activity of Hungarian *táltos* was formed under the impact of

the Balkan (especially Bulgarian) weather wizards after the Hungarians had settled down in the Carpathian basin (895).

The author draws attention to the fact that according to the unequivocal statement of Arabian and Byzantine sources in eastern Europe, prior to this period, around 850, the Khazar-type state (double principality) took shape among Hungarians. In these eastern, nomadic type, steppe states (Hun, Turk, Khazar), a sacred ruling regime came into being accompanied by a special category of shamans who lived in the ruler's court and served the principal. Thus, in these empires Tengrism became a sort of shamanistic state religion, where these shamans were high priests. A similar sacred state regime existed in Khazaria, which was taken over, under direct Khazar guidance, by Hungarians as well. Al-Bakrí, an Arabian geographer from Spain in his work in 1086 gave a brief description of Hungarians on the basis of a former report penned around 920, reflecting the state of affairs of the 870s, when Hungarians still lived in Eastern Europe. According to this, Hungarians adored the Lord of the Skies, which means that they took over Tengrism from Khazar people and they had an order of shamans similar to that of the Turks. This group, however, was made up by shamans only, and not Balkan sorcerers. Therefore, without any doubt, Hungarian *táltos* in the 10<sup>th</sup> century must have resembled eastern shamans without any Balkan impact.



## A honfoglaláskori ősvallás az összehasonlítás tükrében

Reflexió Pócs Éva tanulmányára

Pócs Éva tanulmányával (újabb) jelentős állomáshoz érkeztünk a magyar ősvallással és a táltos alakjával kapcsolatos ismereteink gyarapodása tekintetében. A tanulmány célja az ősvallás, ezen belül a sámánizmus kutatásának problematikája, emellett a magyar táltos alakjának alaposabb megrajzolása, és ennek az előbbi témával való kapcsolatának elemzése. Mindezt Diószegi Vilmos ezzel kapcsolatos kutatásaira és tételeire való folyamatos reflexióval teszi. Az ősvallás kérdésének esetében egy, a korábbinál jóval világosabb képet kapunk; a táltos kérdéskör esetében pedig rengeteg ismerettel, kulturális párhuzammal gazdagodunk.

Ha Pócs Éva eredményeit lecsupaszítjuk, a következőket állítja: (1) A honfoglaláskor ősvallásában nincs nyoma a klasszikus értelemben vett sámánizmusnak (legfeljebb néhány reliktum fennmaradásról lehet szó a 13-16. századi említésekben is, hiányzik a dob, öltözet, szeánsz); valamint (2) a magyar táltos alakja jelenleg a balkáni tradíció keretében értelmezhető legjobban.

Az ősvallással kapcsolatos tudománytörténeti bevezetés után Pócs Éva módszeresen végigveszi a magyar néphit, valamint a boszorkányperek táltos figuráját, tudománytörténeti jelentősége révén részletesen és kritikusan elemzi Diószegi Vilmos sámánizmus konstrukcióját, illetve ennek kritikáját, végül a táltos alakjához köthető balkáni, elsősorban bolgár párhuzamokat tárja fel.

Egyik tézise, hogy a klasszikus sámánpraxisnak nem maradt fenn nyoma a Kárpát-medencében. Ha létezett volna, valamilyen formában ugyanis emléke lenne (35). Pócs Éva éppen a tanulmány írásának céljai miatt más úton jut erre a következtetésre. Nem csupán a klasszikus sámánizmusra utaló adatok hiányára hívja fel a figyelmünket, hanem részletesen cáfolja a korábbi hazai kutatások ez irányú (a sámánizmus meglétére vonatkozó) feltételezéseit, érvelését (természetesen hivatkozva a negatív véleményekre is). A legkidolgozottabb modell ezek között kétségtelenül Diószegi Vilmosé. Pócs Éva éppen ezért felvállalja ennek a konstrukciónak a tisztázását is, ami fontos lépés a magyar ősvallásra, sámánizmusra vonatkozó vizsgálat hazai történetében.

Fontos újdonság Pócs Éva kutatásában a 17–18. századi boszorkányperek és a 20. századi szóbeli hagyomány táltosainak összevetése, és eltéréseinek bemutatása. Ugyancsak új és megkerülhetetlen a balkáni hasonló jellegű hagyományok bevonása a magyar anyag értelmezéséhez, valamint a vizsgált specialisták esetében a működés és a velük kapcsolatos narratív hagyományok következetes módszertani megkülönböztetése (13; 16; 33), illetve ezek szétválasztásának gyakorlati nehézsége.

Az eredmények egyes részeinek érintése és más irányból való megerősítése után a tanulmány módszertanával kapcsolatban három ponton fogalmazok meg majd kritikát. Mit mond a *kultúráközi összehasonlító* vizsgálat a sámánizmus modelljéről? Milyen *analógiák* vannak a jelenség és a folyamat rekonstruálása szempontjából? Mi valójában a *kiindulópont* (honfoglalók, bolgár-törökök stb.)?

A magyar ősvallás vizsgálatakor óhatatlan egy (legalább) kettős irányú megközelítés. Részben fel kell tárnai az összes hazai forrást, adatot, ami csak szóba jöhet. Részben tudománytörténetileg adott viszont néhány feltevés, mellyel foglalkozni kell.<sup>1</sup> Itt általában egy tágabb modellből, a sámánizmusból indul ki az összehasonlító vizsgálat, ennek valamilyen változatát (elemeit) próbálja azután megtalálni a magyar adatokra támaszkodva. Érthető módon ebben az esetben bármilyen hiánynak (a magyar anyagban) legalább akkora jelentősége van (lehet), mint a pozitív találatoknak, egyezéseknek.<sup>2</sup> A rekonstrukciót tovább nehezíti a gyakorlat, praxis és a narratív hagyomány közötti megkülönböztetés nehézsége (történeti rekonstrukcióról lévén szó).

## KUTATÁSTÖRTÉNET

Pócs Éva egy kisebb részt szentel annak jelzésére, hogy Cornides, Kállay, Csengery, Sebestyén Gyula, Kálmány, Róheim, Solymossy után Diószegi Vilmos Róheim Géza rekonstrukcióját veszi alapul, ezt egészítette ki, miközben módszertanilag a „genetikai etnikus sajátosságokból” indult ki. Bár egyértelműen nem ez a tanulmány főku-sza, a táltos, ősvallás kutatói közül mégis hiányzik Munkács Bernát és Jankó János. Mindkettő erősen hatott ugyanis Diószegire, és éppen a rekonstrukcióhoz alkalmazott összehasonlító módszertan miatt megkerülhetetlenek (legalább egy felsorolás formájában).<sup>3</sup> A kapcsolat érzékeltetésére hadd idézzek tőlük röviden.

„Hogy tehát a vogulok mithologiai anyagát az összehasonlítás céljaira felhasználhassuk, abban a nyelvészeti módszer alkalmazásával mindenekelőtt külön kell választanunk és csoportosítanunk mindazon részleteket, melyek újabb fejlődés, vagy idegen befolyás eredményei s csak azon anyagot, mely ily eljárás után még fennmarad, fogjuk értékesíteni a nyelv-rokonság alapján föltételezhető közösségek kiderítésére [...] Az így nyert anyagkészletből mint legújabb elem kiszemelendő mindaz, mi a keresztyénség s a körülöttünk lakó nem-zetiségek hatásának hordja magán bélyegét. Ezen felső réteg lehántásával egy mélyebben fekvő, ősbib rétegre bukkanunk [...] Csak mindezen burkok lebontása után jutunk el azon alaphoz, melyen a nyelv-rokonságnak megfelelőleg közösségeket fogunk találni az ugor népek szellemi életének egyéb egyéb nyilatkozásaira s különösen a mithikus és vallásos gondolkodásra nézve is.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Lehetne tiszta lappal is indítani ma a kutatást, de a Diószegi Vilmos-féle sámánizmus és ősvallás konstrukció mellett nem érdemes szó nélkül elmenni.

<sup>2</sup> Azért hozzá kell tenni, hogy az összehasonlító sámánizmuskutatás az utóbbi időben eleve egy tágabb keretben gondolkodik. A módosult tudatállapotok kulturális megjelenése a kiindulópont, ennek egyik változata a sámánizmus. Éppen ezért ott is, ahol nem találni sámánizmust, ad támpontokat a tranzit stb. helyi formáira nézve.

<sup>3</sup> A magyar őstörténeti rekonstrukció terén fontos volt Török Aurél, Herman Ottó, Sebestyén Gyula tevékenysége, valamint Katona Lajos korábbi munkáiban is foglalkozik ezzel. Itt hadd utaljak az ezt a kérdéskört és Diószegi Vilmosra tett hatásait feldolgozó írásomra (Wilhelm 2007).

<sup>4</sup> Munkácsi 1893: 48–49

„... ezt a feladatot is egyedül az összehasonlító módszerrel lehet megoldani s azért össze kell gyűjtenünk azt a magyar anyagot, a melyben ősi hitéletünk maradványait látjuk s ezt feldolgozva össze kell hasonlítani azon népek hitéletével, vagy ősi hitéletének megmaradt töredékeivel, a melyek velünk nyelvtanilag, vérbőlileg, történetileg rokonok.”<sup>5</sup>

„Hasonló babonák és alakok s a néphit hasonló töredékei előfordulhatnak egész Európában és Ázsiában az Atlanti-oczeántól a Csendes-oczeánig. Egyenként kell tehát megállapítani azok egész föld- és néprajzi elterjedését, csak így kaphatjuk meg, hogy azokból mi magyar és mi idegen.”

„...minket első sorban és főként a Kelet érdekel, mert a magyar Ázsiából jött, nyelve szerint finn-ugor eredetű és sokáig állott erős török hatás alatt. Az összehasonlítás szempontjából tehát minket magyarokat első sorban az ural-altáji népek ősvallása érdekel, ezek töredékeire kell rátalálnunk a magyar ősi hitélet maradványaiban, babonáiban stb.-ben.”<sup>6</sup>

Látható, Jankó János módszertanát kísértetiesen tükrözi Diószegié. A megfelelés nem véletlen, Diószegi Vilmos kiválóan ismerte Jankónak az ősvallással kapcsolatos kutatási tervét és megközelítését, hiszen 1957-ben tervbe vette naplója kiadását. Talán az egyetlen különbség a két program között az, hogy Diószegi az összehasonlító munkája második, szibériai szakaszában az intraetnikus eltéréseket és az interetnikus hasonlóságokat helyezte előtérbe. Ugyanakkor ez a fajta módszertani vonal Munkácsi Bernát (1893) szöveg alapú történeti elemzésében már megtalálható.

Ma is úgy látszik, hogy az antropológia, a néprajz alapvetően összehasonlító jellegű. A módszer alapján ugyanakkor többféle eredmény származhat: történeti rekonstrukció, általános vagy egyedi sajátosságok feltérképezése és megértése egyaránt cél lehet. A Diószegi Vilmos-féle sámámizmus konstrukció egy lehetséges ősvallás rekonstrukcióra irányult. Ennek problémáit Pócs Éva részletesen végigvette a tanulmányában. Az ebben szereplő elemek ugyanis nem állnak össze koherens képpé, a sajátosságokként megnevezett jelenségek a legtöbb esetben túl általánosak. Talán az egyetlen kivétel ezek között a sámándob.

## SÁMÁNDOB

„...a dobolás gerjesztette extázis nyilvános rítusainak is – ha léteztek ilyenek a honfoglaláskorában – valamilyen emlékei fenn kellett volna, hogy maradjanak.” (Pócs 35)

A dob használata, úgy látszik, valóban az eurázsiai sámánok praxisának elmaradhatatlan része.<sup>7</sup> Euráziában nemigen találunk a klasszikus sámángyakorlatnak megfelelő jelenséget dob nélkül. Hozzá kell azonban tenni, hogy általában itt is csupán már teljesen

<sup>5</sup> Jankó 1900: 211

<sup>6</sup> Jankó 1900: 212

<sup>7</sup> Oppitz 2007: 10

képzett sámán használ(t) dobot (azaz a tanuló sámánok beérik egyéb kéznél levő ritmushangszerrel is); illetve a képzett sámánok is gyakran csak nagyobb szeánszok során (vagyis nem minden esetben) alkalmaztak sámándobot. E területen kívül sok esetben egyéb ritmushangszer (például csörgő) helyettesítheti a dobot (akár állandó jelleggel is).

A sámándob éppen ezért – ahogyan Pócs Éva (35) is írja – alkalmas lehet a sámánizmus jelenlétének vagy hiányának kimutatására, de akár a szorosabb regionális kapcsolatok letérképezésére is (legalábbis Euráziában). Ha módszertanilag elfogadjuk ezt a megközelítést, akkor nagyon gyorsan szembesülünk azzal, hogy a sámándob Euráziában nagyjából Szibériára, Kelet-Ázsia északi területeire, Belső-Ázsiára és a Himalája egy részére, illetve történetileg a lapp területekre korlátozódik.<sup>8</sup> Délnyugat-Ázsia és Európa csaknem teljes területén azonban nyoma sincs.<sup>9</sup> Ha komolyan vesszük ezt a kapcsolatot, akkor kijelenthetjük, hogy ezeken a területeken a sámánizmus jelenléte történetileg kimutathatatlan.

## KULTÚRAKÖZI ÖSSZEHAISONLÍTÁS

Megpróbálhatnánk azonban egy, a Diószegi Vilmos-féle sámánizmus modellnél koherensebb, általánosabb kultúraközi kontextusba beágyazott sámánizmus változatból kiindulni.<sup>10</sup> Jelenleg egyfajta alapmeghatározás látszik a leghasználhatóbbnak. Ez nagyjából a transznak mások számára való akaratlagos, megrendelésre való társadalmi felhasználását tartalmazza. A tartalmi része (azaz lélekképek, világok, szellemek, világfa stb.) alapvetően a keretet alkotó világnép (animizmus) helyi jellegéről függ. Ha kíváncsiak vagyunk a sámánizmus, mint praxis elterjedésére, valamint tágabb kontextusára, az összehasonlító sámánizmus kutatás eredményeit hívhatjuk segítségül.

Az 1970-es évek végétől kezdve egyre több kísérlet született a hagyományos statisztikai és a többváltozós matematikai módszereknek a sámánizmus kultúraközi összehasonlításában való alkalmazására.<sup>11</sup> Winkelman nagyméretű adatbázisra alapozott statisztikai módszerrel keresett összefüggéseket különböző gyógyító specialisták jellemzői között. Ily módon a következő, egymással valamilyen kapcsolatot mutató specialistákat különböztetett meg: sámán, sámán-gyógyító, pap, médium, boszorkány, gyógyító. Az ő struktúrájában a sámán, sámán-gyógyító, gyógyító időben követi, azaz kizárja egymást, míg a pap, médium, boszorkány egyfajta konkurenciát jelent különböző időszakokban.<sup>12</sup>

Noha Winkelman nem ad explicit sámánizmus elméletet, a tanulmányából világossá válik, kiket nem tart sámánnak. Ezek a nem professzionális, úgynevezett laikus transzgyógyítók. A sámánizmus elengedhetetlen feltétele nála a transzviselkedés mellett e tevékenység *hivatásos* keretek közötti művelése. Ennek pedig számos, közösségenként vagy régióként eltérő sajátosságai lehetnek. Ilyen például a sámándob, viselet, fejdísz,

<sup>8</sup> Lásd Oppitz 2007.

<sup>9</sup> Például hiányzik a finnugor és a török nyelveket beszélő csoportok területének jelentős részéről (ha eltekintünk a szibériai területekről).

<sup>10</sup> Ezzel a lehetőséggel azonban Pócs Éva – sajnálatos módon – nem él.

<sup>11</sup> Például Bourguignon 1976, 1978.; Peters–Price–Williams 1980.; Winkelman 1990, 2013.

<sup>12</sup> Winkelman 1990: 309.

a sámánná válás jellege, a rituális kommunikáció módja stb. Látni lehet ez alapján is, hogy ez a konstrukció nem tartalmi sajátosságokra épít (mint a világfa, több lélek és hasonlók), hanem általánosabb szinten határozza meg a szükséges összetevőket. A sámánizmus szinte kizárólag kisméretű, független, önálló közösségekben található meg. Abban a pillanatban, amikor e keretből kilépünk, ez a fajta sámánizmus megszűnik.

Létezett-e ez a klasszikus értelemben vett sámánizmus a honfoglalás idején a Kárpát-medencében (vagy azon túl is Európában)? Az összehasonlító antropológiai sámánizmus kutatás szerint a válasz: nem. Mivel a Kárpát-medence ennek az európai területnek szerves része, egészen különleges jelenség volna, ha éppen itt, a honfoglalás korában a sámánizmus gyakorlatával szembesülhetnénk. Azért nem létezhetett a klasszikus sámánizmus a Kárpát-medencében és Európában, mert a háttérként szükséges társadalom (ennek struktúrája) már nem létezett akkor és ott. Az akkori érintett társadalmak, csoportok szerepe, szerveződése, működése, kapcsolatrendszere ennél összetettebb volt jelenlegi ismereteink szerint. Fontos szerepet játszott például a kereskedelem, a katonai szervezettség, valamilyen szintű rétegzettség. Az ilyen körülmények között működő társadalmak esetében ugyanakkor a rituális szerepek már erősen specializáltak, többféle létezik belőlük egymás mellett működve, időnként akár egymást átfedve. Általában igaz, hogy ilyen esetekben teizmussal kevert animizmust találunk, helyi (törzsi) papokkal, médiumokkal (mediátorokkal és jósokkal), különböző típusú és státuszú gyógyítókkal, mint rituális specialistákkal. Szinte minden esetben létezik ezekben is a transz (révülés) valamilyen kulturális megjelenése, művelése, emellett a transzot nélkülöző papi (*tribal priest*) szerepek megjelenése, erős epikai narratív hagyományokkal, ám a klasszikus sámánszerep hiánya mindegyikre jellemző. Időnként megfigyelhető a sámánszerepnek egy-egy leegyszerűsített formája más specialisták között megosztva.

Jogos kérdésként merülhet fel ezek után természetesen, hogy vajon mi volt a helyzet „korábban”? Itt megint a kultúráközi eredményekre támaszkodva feltételezhetjük, hogy az utóbbi legalább két ezer évre vonatkozóan a helyzet hasonló volt. Mindeközben leginkább az adott terület társadalmainak sajátosságaira hivatkozhatunk. Például nagyon valószínűtlen, hogy akár a volgai bolgárok, a hunok, a népvándorláskor más népei között létezett a klasszikus sámánizmus Európa területén belül.

## MOTÍVUMOK

Pócs Éva írásában részletesen elemzi a Diószegi Vilmos-féle konstrukcióban szereplő sajátosságok használhatóságát a magyar ősvallás rekonstrukciója szempontjából. Hangsúlyozza például, hogy e jellegzetességek jelentős része széles körben előfordul, nem korlátozódik a sámánizmusra. A foggal születés, állattá változás például általános közép-kelet-európai sajátosság. Az „égigérő fa” mint motívum sem kritériuma a sámánizmusnak (19-20. p.). Részben jóval elterjedtebb nézet, mint a sámánizmus. Részben hozzátehetjük, hogy még a sámánizmuson belül sem annyira általános, mint korábban gondoltuk.<sup>13</sup> A darhat sámánoknál például eleve hiányzik, akárcsak a klasz-

<sup>13</sup> Lásd Hangartner 2007: 77.

szikusan sámánisztikusnak tartott több rétegű világgép is. Ez utóbbinak a problémás voltát Pócs Éva (16. p.) is hangsúlyozza.

## ETNIKUMOK

„Nem tudhatjuk azonban, hogy elbeszélő hagyomány, vagy tényleges varázslói gyakorlat volt az, amit a magyarság délszláv szomszédaitól, vagy már előbb, a honfoglaláskor itt talált szláv népeességétől átvett.” (26–27. p.) „A bolgár sárkányos varázsló török múltja – főleg a még alább tárgyalandó epikus hagyományok fényében – nem kétséges, bár csak fenntartásokkal beszélhetünk egy bizonyos önálló, körülhatárolható varázslótípusról, és annak bolgár-török múltjáról.” (28. p.)

„A török párhuzamok pontos vizsgálata és annak eldöntése még hátra van, hogy ez az idővarázslói gyakorlat valamikori samanizmus hagyatékának tekinthető-e.” „A bolgár és magyar sárkányos idővarázslók közös motívumai a kettő valamiképpen közös bolgár-török múltjára vallanak.” (29. p.)

„Nyilvánvaló, hogy akármilyen is volt a honfoglaláskori, középkori magyar táltos, voltak törökös hagyományai, amelyek e szláv/európai körbe tagozódtak be...” (34. p.)

Itt ütközünk bele abba a problémába, hogyan ragadjuk meg azt a történelmi kiindulási helyzetet, amelybe az ősvallást bele akarjuk helyezni. Olyan kérdésekre gondolok, hogy például kik is éltek a Kárpát-medencében a honfoglalás idején? Mennyire voltak törökök a bolgárok? Egyáltalán mennyire lehet általában etnizálni kulturális jelenségeket, illetve mennyire lehet mindezt nyelvekhez kötni, valamint mennyire lehet ezt kivetíteni egy korábbi történelmi korra? Ha „török” párhuzamokról beszélünk, akkor mire gondolunk valójában? Meg tudjuk-e például mondani, mi a közös a török nyelveket beszélők között?

A magyarok korábbi (ős)vallásának vagy rituális praxisának rekonstrukciójához alaposan tisztázni kell, hogyan képzeljük a választott korszak népeességét. A honfoglaláskor vallását faggatva mennyire vagyunk például kíváncsiak a honfoglalók, illetve a területen már eleve ott lakók vallására? A kettő ma már nyilvánvalóan nem ugyanaz. A mai régészeti és genetikai vizsgálatok alapján nagyon valószínűnek látszik,<sup>14</sup> hogy a 9. század Kárpát-medencéjében lakott egy eleve régóta itt élő népeesség a maga sokfésülésében, és érkezett egy újabb, az előzőnél jóval kisebb számú, szintén nem homogén népeesség. Egy ilyen esetben van-e bármilyen lehetőség az újonnan, kis számban érkezők vallásának kiszűrésére? Kivételt képez a jól elkülöníthető régészeti leletekből nyerhető (korlátozott) ismeret és értelmezés.

A bolgár párhuzamok esetében többször felveti Pócs Éva ezek lehetséges török eredetét, összekapcsolva az esetleges magyar hősepikával. Az a probléma ezzel kapcsolatban, hogy bár a hagyományos történetírásban szerepel a mai bolgár terület történelmével

<sup>14</sup> Lásd Csányi et al 2008.



kapcsolatban egy (bolgár-) török hódítás, népmozgás, a mai tudásunk szerint viszont ez vagy nem történt meg,<sup>15</sup> vagy egy annyira kisszámú csoportról volt szó, mely semmilyen genetikai vagy nyelvi nyomot nem hagyott Bulgária területén.<sup>16</sup> Mennyire reális tehát egy ennyire kisszámú csoport kulturális hatását kiszűrni, rekonstruálni, feltételezni?<sup>17</sup> Továbbá: csak a sámánizmus területén maradva: etnizálható-e bármely sajátossága? Ha csupán az eurázsiai sámándobokat nézzük,<sup>18</sup> bármely tipizálás kizárólag területi alapon működik (az utolsó néhány évszázadot figyelembe véve; de korábban sem volt ez radikálisan más). Például a darhat és a tuvai sámánok egy egységes praxist képviselnek, mely egy tágabb burját, halha sámán és buddhista keretbe illeszkedik, de mennyiben nevezhetjük mongolnak a darhat sámánizmust, hogy csak a jelenben maradjunk?

## A TÁLTOS NEME

A tanulmányban több helyen előkerül a táltosok neme (7, 14, 33. p.). A boszorkány-perek táltosa nő, a hagyomány táltosa viszont férfi. Pócs Éva szerint ez utóbbi az elbeszélő, szöveg-hagyomány, a hősepika szereplője, a nő táltosok viszont a hétköznapi gyakorlaté. A kérdés izgalmas, és a Pócs Éva által adott válasz – elbeszélő hagyomány, illetve valóságos gyakorlat kettős volta – egyelőre inkább további kérdéseket vet fel. A táltosok neme a narratívákban ugyanis nagyon sok mindentől függhet, nem bizonyítja a hősepikai hagyományban való eredetét. Például férfiak vagy nők mesélték-e, gyűjtöttek-e főleg.<sup>19</sup> Nem biztos tehát, hogy feltétlenül *hősepikai* hozadék kérdése a férfi táltosok dominanciája a szóbeli narratívákban.

## ÖSSZEGZÉS

Pócs Éva kutatásai révén új lendületet kapott a magyar ősvallás kutatása. Újabb (a táltosokkal kapcsolatos) adatokkal gazdagodott az erre vonatkozó ismeretünk. A sámánizmus és az ősvallás kapcsolatára vonatkozó több (a Diószegi-féle konstrukcióhoz köthető) korábbi feltételezés vált valószerűtlenné. Előkerültek újabb kérdések (szöveg és gyakorlat, egyes korszakok táltosképe, a táltos neme kapcsán). Egy már nagyon várt régió (a Balkán) hiedelemanyaga megjelent mint összehasonlító anyag.

A vizsgálatban két problémás terület látszik. Az egyik az érintett korok és adatok etnizálásával kapcsolatos. A kutatás a honfoglalás korának egy bizonyos etnikai képét adottságként kezeli, noha ez még egy feltárandó terület. Éppen ezért kerül a „török” elem sokszor az előtérbe, noha nem tudjuk, mi az. A másik probléma az összehasonlító

<sup>15</sup> Fontos tisztázni, hogy ez a kérdés nem érinti a Pócs Éva által feltárt magyar-bolgár (balkáni) párhuzamokat. Ez kizárólag e párhuzamok értelmezésében, annak történelmi magyarázatában játszik lehetséges szerepet.

<sup>16</sup> Lásd például Karachanak et al 2013.

<sup>17</sup> Tanulságos még Törökország példája is: lásd Wawruschka 2016.

<sup>18</sup> Oppitz 2007.

<sup>19</sup> Lásd Järv 2005.

sámánizmus kutatás eredményeinek mellőzése. Ezek alapján pedig több mindent lehet mondani a honfoglalás korának vallásáról, rituális gyakorlatáról, mint nélkülük.

### Irodalom

BOURGUIGNON, Erika

1976 *Spirit possession belief and social structure*. The Hague: Mouton.

1978 Spirit possession and altered states of consciousness: the evolution of inquiry. In G. D. Spindler (ed.): *The making of psychological anthropology*. 479–515. Berkeley: University of California Press.

CSÁNYI B. et al

2008 Y-chromosome analysis of ancient Hungarian and two modern Hungarian-speaking populations from the Carpathian Basin. *Annals of Human Genetics* 72. 519–534.

HANGARTNER, Judith

2007 *The constitution and contestation of Darhad shamans' power in contemporary Mongolia*. <http://boris.unibe.ch/66905/>

JANKÓ János

1900 Adatok a sámán vallás megismeréséhez. *Ethnographia* XI. 211–220.

JÄRV, Risto

2005 *The gender of the heroes, storytellers and collectors of Estonian fairy tales*. <http://www.folklore.ee/folklore/vol29/gender.pdf>

KARACHANAK, Sena et al

2013 Y-chromosome diversity in modern Bulgarians: New clues about their ancestry. PLOS ONE. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0056779>

MUNKÁCSI Bernát

1893 A vogulok pogány ősvallása. *Ethnographia* 4. 32–54.

OPPITZ, Michael

2007 *Trommeln der Schamanen*. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich.

PETERS, Larry – PRICE-WILLIAMS, Douglas

1980 Towards an experiential analysis of shamanism. *American Ethnologist* 7 (3). 397–418.

WAWRUSCHKA, Celina

2016 Genetic history and identity: The case of Turkey. *Medieval Worlds* 4. 123–161.

WILHELM Gábor

2004 Diószegi Vilmos munkássága és az összehasonlító etnológiai módszertan. *Néprajzi Értesítő* LXXXVI. 49–68.

WINKELMAN, M. J.

1990 Shamans and other „magico-religious” healers: a cross-cultural study of their origins, nature, and social transformations. *Ethos* 18 (3):308–352.

2013 Shamanism in cross-cultural perspective. *International Journal of Transpersonal Studies* 31 (2). 47–62.

Wilhelm Gábor

főmuzeológus, Néprajzi Múzeum, Budapest

e-mail: wilhelm@neprajz.hu

Gábor Wilhelm

**Ancient Hungarian religion in a comparative perspective: Reflection on Éva Pócs' article**

Éva Pócs' article is another milestone in the study of the ancient religion of Hungarians and on the notion of *táltos*. In her article she aimed at reframing the study of shamanism, putting the figure of Hungarian *táltos* in a novel perspective. Her argumentation goes as follows. Since there are no traces of classic shamanism in the belief system of Hungarians in the era of the conquest of the Carpathian Basin (aside from some later sporadic data from the 13<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries), therefore the notion of the Hungarian *táltos* should rather be interpreted in the context of Balkanic traditions. In her meticulous study the author provides an overview on studies on the notion of *táltos*, as well as on Vilmos Diószegi's reconstruction of Hungarian shamanic traditions and ancient Hungarian religion (with special respect to the alleged Turkic origin and the gender of *táltos* as well as the lack of shaman drum in Hungarian tradition). As a novelty Éva Pócs draws attention to the differences and similarities of the figure of *táltos* as portrayed in 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup>-century witch trials and in 20<sup>th</sup>-century oral traditions.

This current review points out her article's strong points and weaknesses. In her study Éva Pócs enriched research on ancient Hungarian religion with invaluable data on the notion of *táltos* and made some major arguments of Vilmos Diószegi's reconstruction on ancient Hungarian religion implausible. The author also revealed new data on the gender of the *táltos*, provided rich comparative data from the Balkan, and called attention to the changing notion of the shaman. At the same time there are two problematic areas in her study as well. First, she takes the ethnic composition of the era of the conquest of the Carpathian Basin for granted, and thus the position of Turkic elements in Hungarian religion is not reassuringly clarified. Secondly, she neglects the results of comparative studies on shamanism. This literature could expand her argumentation on early Hungarian religious and ritual practices.

## KÖNYVISMERTETÉSEK

**Shimamura, Ipei: The Roots Seekers. Shamanism and Ethnicity among the Mongol Buryats.** Shumpusha Publishing, Momijigaoka, Jokohama, 2014. 577 p. Angolra fordította: Earl Hartman. Eredeti megjelenés: Zoshoku suru shaman: Mongoru Buryato no shamanizumu to esunishi. (The Proliferation of Shamans: Shamanism and Ethnicity among the Mongol Buryat) Shumpusha Publishing, Momizsigaoaka, Jokohama (Japán), 2011.

*Mátéffy Atilla*

Ipei Shimamura (egyetemi docens a Siga Prefektúra Egyetemén, Japánban – University of Shiga Prefecture, Hikone) Hazájában megjelent könyvét 2015-ben, az ISARS 12. éves konferenciáján, a görögországi Delphoiban sikerült megvennem, köszönhetően annak, hogy a szerző hozott magával egy eladó példányt. A kötetet hátsó borítóján mások mellett olyan nagynevű kutatók méltatták, mint Caroline Humphrey, Uradyn E. Bulag (mindketten University of Cambridge), vagy Christopher P. Atwood (akkor még Indiana University, azóta University of Pennsylvania). Caroline Humphrey így írt: „E könyv a burját sámánizmus utóbbi évekbeli, Mongóliában bekövetkezett drámai növekedését vizsgálja, bemutatva, hogy annak gyakorlói miképpen reagáltak a burjátok tragikus történelmére, a [z 1917-es] forradalomra, a [világ-]háborúra, és az Oroszországból való elmenekülésükre, valamint az új hazájukban őket érő etnikai gyanakvásra. Amellett érvelve, hogy a sámánizmus egy eszköz az elvesztett identitások újrafelfedezéséhez és visszaszerzéséhez, Ipei Shimamura kimagasló ethnographiája a támogató bizonyítékok bőségéről gondoskodik, és egy eredeti, éleslátó gondolkodást nyújt számunkra. Ezt a könyvet mindenkinek el kell olvasnia, aki érdeklődik aziránt, miképpen függ össze a sámánok képzeletvilága a történeti-politikai körülményekkel.” Christopher P. Atwood még nagynevű kollégájánál is melegebb szavakkal üdvözlö a kötetet: „Ipei Shimamura érdekfeszítő beszámolója 'a sámánok elszaporodásáról' a burjátok között a poszt-szocialista Mongóliában, ötvözi az érzékeny ethnographiát és a mély történeti perspektívát a modern világ sámánizmusának briliáns új olvasatával. Az ő kezei között a sámánizmus elburjánzása egy, a burjátok mély kollektív sérelmeire adott kreatív kulturális és spirituális válaszá erősödik, egy válaszá, amely minden modernebb létezési forma között a gyökerek keresésére fókuszál az elmúlt és más időkben és terekben. Egyike a poszt-szocialista Mongólia legjobb néprajzi leírásainak, amelyet valaha is olvastam.”

Ipei Shimamura az angol kiadás előszavában leírja, hogy régóta erős vágya volt, már akkor is, amikor a japán könyvön dolgozott, hogy annak legyen egy angol kiadása is, mivel amellet, hogy Mongólia a sámánizmus egyik kiemelkedően fontos helyszíne, s a sámángyakorlat nemzetközi kutatásában számos európai és egyesült államokbeli kutató vesz részt, azok nagyon ritkán hivatkoznak a tárgyban a kiterjedt japán szakirodalomra.

A szerző a könyv alapjául szolgáló intenzív terepkutásokat túlnyomó részt Mongólia Dornod tartományának Aga Burját régiójában, valamint Belső-Mongóliában (Kína), illetve Oroszországban, a 2008-ban az orosz hatóságok által megszüntetett Aga Burját Autonóm Régióban 1999 és 2002, valamint 2008 és 2010 között végezte, de összességében több mint hat évet töltött Mongóliában. Ennek során mesterképzését az ulánbátori Mongol Állami Egyetemen végezte (1996–1998), így mongol nyelven kiválóan beszél, ami sajnos nem mondható általánosnak a Mongóliában antropológiai kutatásokat végző nemzetközi kutatógárda tagjai között. E probléma egyik legfrissebb negatív példája az ausztrál Natasha Fijn, aki doktori munkájában az ember-állat kapcsolatokat kutatta a mongóliai nomádok között, anélkül, hogy a tárgyra vonatkozó tetemes mongol szakirodalmat a legcsekélyebb

figyelemre méltatta volna (*Living with Herds*. Cambridge University Press, 2011). Shimamura azonban nem csak a mongol nyelvet ismeri kiválóan, hanem kutatási módszertana is kidolgozott és alapos. Nem kerüli ki a sámánság napjainkban világszerte tapasztalható burjánzásának tudományos igényű, kritikus tárgyalását sem. Kutatását a történeti háttér részletes ismertetésével teszi még mélyrehatóbbá, s erre a gondosan kidolgozott alapra építi társadalomnéprajzi, antropológiai, szociológiai érvelését. A vaskos kötet a hosszú bevezetőt követően hat fejezetre oszlik, amelyet a szerző következtetései zárnak. Az első fejezetben a vallás és az etnicitás helyzetét veszi górcső alá a poszt-szocialista korszak Mongóliájában és Oroszországában, azok történeti összefüggéseivel együtt (Szovjetunió és Mongol Népköztársaság). A második fejezetben a sámánizmust magát vizsgálja, gondos kutatástörténettel, a szibériai erdei vadász és a steppei nagyállattartó nomád sámángyakorlat között húzódó különbségek bemutatásával, továbbá a mongóliai burját fehér (*böö*; 'sámán, táltos') és a fekete sámán (*bariaš* < *bari*- 'megfog, tart, szorít' mongol igéből), valamint a kovács (burját: *dorligtoi hün*) feladatainak ismertetésével és főbb jellemzőinek szemiotikai elemzésével. Óriási többlet Shimamura könyvének, hogy nem csupán az angol és orosz, hanem a mongol és japán nyelvű szakirodalomból is bősséggel merít; ez a lenyűgöző szakmai, szakirodalmi és nyelvi apparátus teszi páratlanná a szóban forgó szakmunkát, s helyezi azt rögtön a sámánizmus-kutatás gazdag szakirodalmának közvetlen élvonalába. A harmadik fejezet a sámán születésének problémáját, valamint a burját eredetkereső (*roots seeking*; mongol: *ug* 'alap, eredet, gyökér, kezdet, lényeg; eredeti, kezdeti') mozgalom körülményeit, a mongolok, másodlagosan pedig, mongol hatásra a burjátok patrilineáris leszármazási rendjének történetét, társadalomnéprajzi jellegzetességeit járja körül. A negyedik fejezet a teremtett hagyomány szerepét, narratíváit vizsgálja, míg az ötödik a mongol patrilineáris eredet Aga burjátok közötti ellentmondásait, a női leszármazás, a női sámánok közöttük játszott szerepét, valamint a burját mitológiai alak, *Hoimor Anyó* (*Hoimor Högšin*; *högšin* 'idős, koros, öreg, vén; öregasszony'), „minden burját nagyságos anyja” (pp. 470) kultuszát tárgyalja. Az utolsó, hatodik fejezetben a burját sámánok orosz-mongol határon való időközönkénti átjárásának körülményeit, a határ túloldalán, Aga Burjátjában megrendezett burját nemzeti ünnepeket, fesztiválokat és a burjátföldi „elveszett őshaza” iránti mongóliai burját nosztalgiának, zárandoklataiknak a kérdését vizsgálja.

Az összegzés (pp. 530–549) még egyszer alaposan körüljárja az „elképzelte közösségek” (Benedict Anderson) valóságát a mongóliai Aga burjátok között. A szerző nem idealizálja kutatása tárgyát, s mondatait olvasva talán joggal gondolhatjuk, hogy napjainkban senki nem érti olyan tisztán és olyan részletesen a burjátok 20. és 21. századi történelmét, etnikai viszonyait, sámángyakorlatát és az akörül kibontakozó komplex hiedelemrendszert, mint jelen kötet szerzője. Az *Eredetkeresők* az Aga burjátok példáján keresztül nem csupán a sámángyakorlat alapvető jellegzetességeit és különbségeit mutatja be lebilincselő pontossággal, de annak társadalmi funkcióiban bekövetkezett változásait és kibővülését is. A könyv hatalmas erénye, hogy a tárgyalt jelenségeket mélyen a többetnikumú társadalmi viszonyokba ágyazva ábrázolja, igyekezve kibontani azok minden jelentését. Csak remélni tudom, hogy Ippei Shimamura könyve el fog jutni az európai egyetemi és kutatókönyvtárak többségébe, mert nélküle nem csak a sámánizmus kutatása, hanem az európai néprajztudomány is szegényebb lenne egy angolul olvasható világszínvonalú alpművel.

**Wilhelm Gábor: Sámántárgyak. Diószegi Vilmos gyűjteménye/ Shamanic Objects. Vilmos Diószegi's collection.** Budapest: Néprajzi Múzeum. 2016. 116 p.

Mészáros Csaba

Sokféleképpen gyakorolhat hatást az utókorra egy szaktudós. Nyomot hagyhat hátrahagyott munkáival, tanulmányaival, amelyek nemcsak hivatkozási, de igazodási pontokká válhatnak a következő generációk számára. Ám lehet kiváló tanár is, aki tanítványai (és azok munkái) által hagy nyomot szaktudományában. Vannak azonban olyan kutatók is, aki mindezekén túl, személyes példaadásukkal, életükkel válnak egy következő kutatói nemzedék számára meghatározó alakká, vonzó, izgalmas személyiséggé. Diószegi Vilmos munkássága és élete kétségtelenül igen jelentős hatást gyakorolt arra a tucatnyi hazai néprajzkutatóra, akik Szibériában végeztek terepmunkájukat az elmúlt 50 évben. Sokunk számára legalább akkorá élmény volt Diószegi Vilmos szibériai útinaplói vagy személyes hangú szovjetunióbeli útleírásait olvasni, mint éppen a sámánizmus maradványainak rekonstrukciójáról, vagy éppen egy-egy sámánizmushoz köthető jelenség etnikus sajátosságairól írott tanulmányát kézbe venni.

Diószegi Vilmos nemcsak elkötelezett híve volt a sámánizmus és egyúttal a magyar néphit régi ségeinek kutatásának, de mélyen meg volt győződve arról is, hogy e témák lelkiismeretes kutatásához elengedhetetlen a Szibériában fellelhető releváns kortárs és történeti néprajzi adatok felhalmozása is. Ekképpen számára minden olyan adat, amely a szibériai sámánizmus jelenségköréhez kapcsolódott érdekes és értékes forrásnak bizonyult. Fényképek, feljegyzések, kimásolt katalóguscédulák, kijegyzetelt könyvek mellett Diószegi Vilmos már a legkorábbi szibériai kutatásai során is igyekezett tárgyak által dokumentálni a sámánok tevékenységét. Mindezt egy olyan szigorú módszertan szerint tette, amelynek alapvonásait már 1954-ben publikálta, és amely lényegét tekintve csak jelentéktelen mértékben változott Diószegi élete során. Wilhelm Gábor a tárgykatalógus bevezető tanulmányában pontosan fogalmazza meg Diószegi kutatási programjának lényegét: „Diószegi Vilmos a sámánizmussal, illetve a hitvilággal kapcsolatos vizsgálataiban végig az adott hiedelemelemek vagy -rendszerek etnikus jellegzetességeire összpontosított, és ezt az egyes tanulmányozott etnikumok, etnikai csoportok stb. egymással való történeti viszonyai alapján igyekezett megállapítani. Mindehhez az egyes társadalmak bizonyos kulturális vonásainak egymással való összefüggései adtak fogódzót számára. Úgy gondolta, hogy az egyes elemek közötti eltérések nem esetlegesek, hanem az egyes etnikumok vagy alcsoportjaik történetéről szólnak” (Wilhelm 2016:11).

E következetesen végigvitt módszertannak köszönhetően Diószegi Vilmos tudományos munkássága rendkívül egységes jelleget ölt. Ez az egységes jelleg abban áll, hogy Diószegi egy jól meghatározott *cél* érdekében, a célnak megfelelő *módszertan* szerint halmozott fel néprajzi *adatok*-kat. E kutatás program e három egymással összeforrott és egymással kölcsönhatásban lévő eleme: vagyis a célja, a módszertana és az adatai eltérő mértékben bizonyultak időtállóknak az elmúlt fél évszázad alatt.

Éppen az Ethnographia egyik legutóbbi kötetében (2017. 1.) látott napvilágot Pócs Éva azon tanulmánya, amely kritikus hangvétellel közelíti meg Diószegi Vilmos – a magyar hiedelemvilág egyes elemeit ázsiai, szibériai párhuzamokkal magyarázó – kutatási eredményeit. Diószegi etnikumokra összpontosító, és az interetnikus viszonyokat történeti szempontból megragadni kívánó módszertana (amely korában nemcsak naprakész volt, hanem a Szovjetunió közegében jószerével elvárt is) ma már szintén több kérdést vet fel, mint ahány választ ad. Ám a Diószegi Vilmos által létrehozott, a sámánizmus jelenségkörére vonatkozó archívum és tárgygyűjtemény, amely egyrészt a Néprajzi Múzeumban, másrészt az MTA BTK Néprajztudományi és Zenetudományi Intézetében található, olyan tudományos értéket képvisel, amely fölött sokkal kevésbé járt el az idő.



Ezen archivális hagyatéknak egyes részeit könnyebb, más részeit nehezebb gondozni. Míg a Néprajztudományi Intézetben őrzött hangfelvételek lejegyzése, lefordítása, közlése és értelmezése kapcsán még rengeteg tennivaló akad, addig a Néprajzi Múzeumban őrzött tárgyak katalógusa méltóképpen vonja be újból a tudományos diskurzusba Diószegi Vilmos örökségét.

A Wilhelm Gábor által jegyzett tárgykatalógus, ahogy azt a Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai általában teszik, nem válogatást közöl, hanem teljességében mutatja a Diószegi Vilmos által Mongóliából és Dél-Szibériából elhozott sámantárgyakat. A sámantárgyak túlnyomó többsége Mongóliából származik, a szibériai kollekció sokkal kisebb és esetlegesebb. Ez nem azzal magyarázható, hogy Diószegi Vilmos alaposabb, mélyebb kutatást végzett volna Mongóliában, mint Szibériában, hanem azzal, hogy a magyar tudományos élet – köszönhetően Bjambiin Rincsennek, a Mongol Tudományos Akadémia egyik alapító tagjának, aki 1956-ban Diószegi mesterénél, Ligeti Lajosnál doktorált az Eötvös Lóránd Tudományegyetemen – kiváló kapcsolatokkal és kutatási lehetőségekkel rendelkezett az 1960-as években Mongóliában. Diószegi tényleges néprajzi terepmunkát összesen alig egy hónapig végzett Mongóliában, és azt is megszakításokkal. A leghosszabb idő, amit egyhuzamban terepen töltött, az a június 22. és július 5. közötti két hét volt, amely alatt Diószegi Mongólia északnyugati részén darhatok és tofák között Hövszgül-megyében Rencsin-Lhümbejárásban végzett terepmunkát.

Ennek megfelelően a gyűjtött (és a katalógusban bemutatott) sámantárgyak többsége erről a területéről származik. Diószegi Vilmos elhivatottságát mutatja, hogy számára ez a rövid idő is elegendőnek bizonyult teljes tárgye gyűjtések felkutatására, megszerzésére és a Magyarországra szállítás megszervezésére. E tárgyak – Diószegi Vilmos leírása szerint – nem praktizáló sámánok sajátjai voltak, hanem sámánsírokból kerültek elő. Ma már természetesen aggályosnak tűnik a tárgyak eképpen való beszerzése – de a kor extenzív kutatási igénye, illetve a rendkívül behatárolt és erősen kontrollált kutatási közeg nem is tette volna lehetővé azt, hogy Diószegi Vilmos hosszas állomásozó terepmunka eredményeképpen gyűjtse össze (mai etikai igényeinket is kielégítő módon) azt a gazdag gyűjteményt, amelyet ma Néprajzi Múzeum őriz.

Végezetül hadd ajánljam az érdeklődők figyelmébe ezt az igényesen kiállított, szépen szerkesztett katalógust, amelynek legalább annyira erőnye számos, eddig még publikálatlan, nyilvánosságot nem kapott tárgy leírásának és fotójának közlése, mint az értő és alapos bevezető tanulmány, amelyet Wilhelm Gábor szövegezett meg.

**Fedeles Tamás: „Isten nevében utazunk.” Zarándokok, búcsújárás, kegyhelyek a középkorban.** Pécs: Kronosz Kiadó. 2015. 354 p.

*Balatonyi Judit*

Fedeles Tamás új monográfiája a tudományos ismeretterjesztés műfajában, közérthető stílusban kíván hozzájárulni a középkori vallásos indíttatású utazások – zarándoklatok, búcsújárások és az érintett kegyhelyek – a magyarországi kutatásban méltatlanul elhanyagolt tágabb témájához. Pierre André Sigal magyar nyelven is hozzáférhető európai középkori zarándoklatokat bemutató rövidebb írása és Csukovits Enikő külföldi magyar zarándokutak forrásait feltáró és feldolgozó munkája után egy újabb, átfogó, kiegészítő jellegű munkával van dolgunk (Sigal, Pierre André: *Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1989; Csukovits Enikő: *Középkori magyar zarándokok*. História–MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 2003). A kiegészítés, továbbgondolás szándéka Fedeles Tamás könyvének több témájában is megjelenik, Csukovits Enikő

kötetének egyes fejezetei visszaköszönnék Fedeles Tamás munkájában. Mindketten foglalkoznak az úti célok megválasztását befolyásoló tényezőkkel; a zárandoklatok indítékaival; a zárandoklatok típusaival; egyaránt tárgyalják a zárandoklat folyamatát az előkészületektől a megvalósulásig; és megvizsgálják a zárandokok társadalmi összetételét is. Míg Csukovits Enikő könyve a Magyar Királyság területéről külföldi kegyhelyekre induló zárandokokkal foglalkozik és saját forrásfeltáráson alapszik, Fedeles Tamás elsősorban forráskiadványokat (krónika, legenda, zárandok-útibeszámló, zárandoklisták, alapító okiratok stb.) használ és a magyarok zárandoklatait egyetemes történeti kontextusba illeszti, az európai középkori zárandoklatok és a szentkultusz tágabb összefüggéseiben értelmezi.

A monográfia kilenc, egymáshoz jól illeszkedő nagyobb fejezetből áll. A nyitó fejezetekben makro- és kisebb mértékben mikrotörténeti szempontok is érvényesülnek. A szerző egyrészt bemutatja a szentek és a hozzájuk kapcsolódó relikviák és szent helyek kialakulásának *long durée*-jét: megismerhetjük azokat az intellektuális attitűdöket, amelyek megerősítették, illetve megalapozták a relikviákkal kapcsolatos különféle gyakorlatokat. Másrészt mikrotörténeti szempontból, a helyi egyházi és világi politika, illetve a helyi kulturális és gazdasági folyamatok fényében is vizsgálja az egyes szentek kultuszát. A mikrotörténész Giovanni Levi is azt hangsúlyozta, hogy a szentek kultuszával kapcsolatban egyáltalán nem homogén, hanem sokféle szociális reprezentációval kell számolnunk (Levi, Giovanni: "On Microhistory." In Peter Burke (ed): *New Perspectives on Historical Writing*. 97–119. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2001). A szerző a *Mártírok, szentek, ereklyék* című első fejezetben a zárandoklatok vallásos motivációit meghatározó és magyarázó szenttisztelettel és ereklyekultusszal foglalkozik (15–46. o.). Érinti a *szentté válás* kanonizációs folyamatainak történeti kérdéseit; *szenttipológiát* ad közre, érzékletesen bemutatva azt a folyamatot, amely során a szentek, passzív szemlélői szerepükből kilépve, a kereszténység aktív alakítóivá váltak. Szól a szent uralkodók feltűnéséről, a női szentek kultuszában megmutatkozó társadalmi nemi kérdésekről, s megkülönbözteti a nyugati és közép-európai szentek eltérő jellemvonásait is. Részletesen bemutatja a szentek testével, földi maradványaival (csontjukkal, vérükkel) és a testükkel, sirjukkal érintkező, vagy a testüket helyettesítő *másodlagos ereklyék* (például olaj, por, föld, illetve képi ábrázolások, ereklyetartók) tiszteletének és használatának átalakulását is. A *szent test egységének* tanától eljutunk az ereklyekereskedelem, illetve ereklyerablások túlkapásaihoz (például élő szentek megtámadása), és az ereklyék hitelességének problémáihoz (vö. Klaniczay Gábor: Az ereklyék kultusza a középkorban. In *Kép és kereszténység. Vizuális médiumok a középkorban*. 46–65. Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma, 2014). A második fejezet a kegyhelyek hierarchikus felosztottságát és sajátos kultuszgeográfiáját, topográfiáját vizsgálja (47–108; Tüskés Gábor: A zárandoklatok térbeli sajátosságai a 17–18. században. *Néprajzi Látóhatár* 2000. IX. 3–4. 253–266). Ismerteti az európai zárandokhelyek létrejöttének körülményeit és a középkortól kezdve dokumentált vonzáskörzetük és látogatottságuk alapján bemutatja, hogyan alakult ezeknek a kegyhelyeknek a hierarchiája: megkülönbözteti a Santiago De Compostelába, Rómába és a Szentföldre irányuló, valamint az európai centrumot és a perifériát érintő vallásos utakat. Beszél a búcsújárás és a kegyes utazások, kegyhelyek összefüggéseiről; a kegyhelyek hatalmi (gazdasági, politikai) komponenseiről és a zárandokhelyeket hirdető és reklámozó írott és szóbeli kommunikációs csatornákról (prédikációk, szentképek, csodajegyzőkönyvek). Röviden kitér a zárandokhelyekhez köthető emléktárgyak, szuvenírek és eladásra kínált ételek és italok szerepéről, vagyis megemlíti a zárandokipar egyéb materiális kellékeit is.

A harmadik fejezet a zárandokok társadalmi rétegződését, társadalmi nemi és korosztálybeli tagolódását mutatja be: részletes társadalomtörténeti képet fest a zárandokcsapatok összetételéről (109–134. o.). A negyedik fejezet a zárandokutak eltérő motivációit, és preferenciáit járja körül meg-

különböztetve a *hitbéli megerősödés*, a *gyógyulás* és a *kíváncsiság* főbb indítékait (135–160. o.). Az uralkodók jobban dokumentált zarándoklatai szépen illusztrálják például a dinasztikus szentkultuszok esetében a politikai és nemzeti zarándoklatokat (például IV. Kun László váradi zarándoklata, Erzsébet királynő római zarándoklata, Tar Lőrinc *Szent Patrik purgatóriumában* tett „pokoljárása”). Végül bemutatja a *lovagi zarándoklatokat* és megismerkedhetünk a *helyettes zarándoklat* intézményével is.

Az ötödik fejezettől a könyv struktúrája a zarándokút idealisztikus modelljét követi. A szerző annak a bemutatására vállalkozik, hogy mi mindennel kellett foglalkoznia a középkori zarándoknak az előkészületektől kezdve egészen a kegyhelyen való tartózkodásig. Az ötödik fejezet az előkészületek praktikusabb kontextusait veszi számba: olvashatunk a zarándokok felszereléseiről, úti okmányairól, az útvonalakat és úti célokat ismertető útikönyvekről, és a gondosan kiszámolt útiköltségekbe is betekintést nyerhetünk (161–190. o.). A hatodik fejezet az úton levés, a zarándokutak gyakran veszélyekkel nehezített körülményeit mutatja be (191–228. o.). A szerző elénk tárja a különféle centrumokba és perifériákba tartó útvonalakat, zarándoktérképeket ad közre; az utak körülményeihez igazodó hajós, lóhátas, szekeres és gyalogos zarándoklatok lehetőségeit is ecseteli; s végül szól a zarándoklatokat szintén befolyásoló időpontokról is. A hetedik fejezet a zarándokok szálláslehetőségeit veszi számba: a fizetős vendégházak és tavernák mellett megismerhetjük az ingyenes zarándokházak, ispotályok, menedékházak nyújtotta lehetőségeket is (229–248. o.). Történeteket olvashatunk a vendégszeretet és a különféle visszaélések egymást váltó szólamairól. Megtudhatjuk például azt is, hogy Angliában a Becket Szent Tamás-kultusz hatására gyarapodott jelentősen az ispotályhálózat. A nyolcadik fejezet a kegyhelyhez fűződő vallásos gyakorlatokat tárja elénk (249–284. o.). Elsőként a zarándokokhoz kapcsolódó rítusok, külön kiemelten a szentgyónás és a csodás gyógyulások kerülnek bemutatásra. A további három alfejezetben a zarándokok ideiglenes jelenléte által kiváltott helyi kulturális válaszokról beszél. Így például a szerző tervrajzokkal gazdagon illusztrálva bemutatja, hogy a zarándokok jelenléte, speciális érdeklődése (kegytárgyak, ereklyék iránt) a szakrális tér átrendezését kívánta meg: a helyi lakosság a kegytemplomok szerkezeti átalakítása, bővítése érdekében – a napi liturgia zavartalan végzése végett; illetve egyéb preventív és logisztikai intézkedések is bevezetésre kerültek, például városkapuk őrzése. A zarándokjelvények előállításának és forgalmazásának tényét is efféle spirituális tartalomként említi. A könyv kilencedik fejezete a zarándokhelyek emlékeztetével és reprezentációs törekvéseivel és a különféle hírek, ismeretek közlésmódjaival foglalkozik egy-egy példán keresztül (285–297. o.). A szerző szerint ezek az emlékeztethet és a reprezentációhoz kapcsolódó gyakorlatok a búcsújárást kísérő profánabb jelenségekhez tartoznak. A fejezetben teret kap még a kegyhelyekhez fűződő különféle információhordozók például nemesi címerek, illetve az egyes állomásokon, és kegyhelyeken emlékül hagyott feliratok elemzése is.

Ahogy a kötet ismertetéséből is kitűnik, Fedeles Tamás a teljesség igényével kívánta bemutatni a középkori európai zarándoklatokat, ez a kötet egyik erőssége. Egy helyen, egy monográfiában számos témával megismerkedhetünk, és a zarándoklatok komplex világa számos összefüggésében tárul fel előttünk. Kritikai megjegyzéseim a kötet egyes fejezeteinek belső struktúrájával, alfejezeteivel kapcsolatosak. Meglátásom szerint nem mindig a legszerencsésebb kontextusban, szövegkörnyezetben tűnnek fel az egyes mikrotémák, illetve esetenként az egyes kérdéskörök ismétlődnek (például a vallási reklámról olvashatunk a 3. fejezetben, majd később a 9. fejezetben is megjelenik az információ és egyéb reprezentációk témája). Nem minden esetben logikus az egyes témák elkülönítése sem. Így például a 8. és a 9. fejezet elválasztását nem tartom teljesen indokoltnak: míg a kegyhelyen véghezvitt különböző rítusok, gyógyulások és az egyes szent helyekhez köthető zarándokjelvények bemutatása a *Kegyhelyen* című fejezetbe, addig a kegyhelyekkel kapcsolatos reprezentációs és em-

lékezési gyakorlatok már az *Információ, reprezentáció, emlékezet* című fejezetbe kerültek. Ezek az emlékezési gyakorlatok meglátásom szerint azonban szorosan egybetartoznak a ritualizációval. Az emlékezés átítatja a szent helyek emlékeztét, a zarándokjelvények kulturális használatát, a kegyhelyen megvalósult gyógyulásokat és a véghezvitt vallásos gyakorlatokat is, és így tovább. Az elválasztást azért sem tartom indokoltnak, mert az a vallásos és profán tartalmak korántsem egyértelmű és tiszta kategóriáinak elválasztása mentén történt. Mindezzel együtt a könyv hasznos lehet a középkori vagy akár kortárs zarándoklatokkal foglalkozó szakemberek számára is. Emellett Fedeles Tamás lebilincselő olvasmánnyal szolgál a művelt nagyközönség számára, aprólékos válaszokat kínál általánosabb és speciálisabb kérdéseikre egyaránt. Ő maga is hangsúlyozza, hogy a zarándoklatok az érdeklődés középpontjában állnak, különösen a Santiago de Compostelába vezető út ihletett meg írókat és filmrendezőket is, számos internetes portálon bukkanhatunk hasznos tanácsokra a felkészüléssel, zarándokszállásokkal és az útvonallal kapcsolatban.

**Tánczos Vilmos: Csíksomlyó a népi vallásosságban.** Budapest, Nap Kiadó, 2016. 270 p.

Mohay Tamás

Nehéz avatottabb embert elképzelni egy csíksomlyói népi vallásosságról szóló könyv megírására, mint Tánczos Vilmost, a kolozsvári Babeş-Bolyai Egyetem professzorát. Ott nőtt fel a kegyhely közvetlen közelében, Csíkszentkirályon. Nemrég elhunyt Édesapjáról és falujáról írt könyve, az *Elejtett szavak* (2008) a szakmán túl is nagy siker volt. Tud mindent, amit tudni kell: a forrásokat, a módszereket, a hagyományokat, és legfőképp ismeri a szinte alig megfogható: az egésznek a lelkét. Pályája során Tánczos Vilmos rendre a legnehezebben kutatható témák, az élet legnehezebben átlátható területei felé fordult. Diákkora óta izgatta a kérdés: hogyan imádkoznak Moldvában? E munkából olyan doktori disszertáció született, ami tíz év alatt négy könyv alapjául szolgált: *Gyöngyökkel gyökereztél* (1991) *Csapdosó angyal* (1999), *Eleven ostya, szép virág. A moldvai csángó népi imák képei* (2000), *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér* (2001). A szerző filmes munkatársaival együtt annak is megtalálta a módját, hogy hogyan lehet ezt a szóban is alig kutatható témát kamerával rögzíteni. Senki más nem vállalkozott rá, hogy archaikus népi imádságokat és róluk való beszédet dokumentumértékű és nézhető filmen (*Gyöngyökkel gyökereztél*) örökítsen meg.

Sorolhatjuk a további kérdéseket, amelyek nem csak néprajziak, hanem a folklórkutatás, a társadalomkutatás megannyi más területét is érintik. Tánczos Vilmos tíz év különbséggel kétszer is megválaszolta a kérdést, hogy hányan vannak a moldvai csángók, mindkétszer saját bejárásaira, aprólékos becslésekre és számításokra támaszkodva. Hogyan történik Moldvában a magyarok/csángók között a népszámlálás? Milyen módon szorul vissza az anyanyelv használata Moldvában és mi marad belőle? Miért mondják Erdélybe került csángók, hogy „én román akarok lenni”? Évekig tartó munkával készült el az az életünket alapjaiban meghatározó fogalom, a jelkép, jelképrendszer használatát és gyakorlatát új paradigma mentén kibontó könyv: a *Folklórszimbólumok* (2006). Mindez a tudós ismeret, elemzési tapasztalat együtt van a most kezünkben tartott könyvben. És persze benne van a szerzőnek a tárgyalt témára vonatkozó több évtizedes munkássága is.

Tánczos Vilmos 1990 tavaszán elsőként tett közzé nagyobb terjedelmű tanulmányt a kegyhely és a búcsújárás múltjáról az *Európai Idő* című újság kiadásában. Ugyanazon év végén tartott előadást a csíksomlyói kegyhely búcsús hagyományairól Veszprémben a *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* konferencián. Tanulmányában felhasználta papokkal készített célzott beszélgetéseit is, amikből kiderülhetett számos régebbi szokás, amik bújtatott módon éltek tovább a diktatúra évtize-

deiben. Az azóta eltelt huszonöt évben a szerző rendre visszatért a témához. 1993-ban már kolozsvári egyetemi oktatóként néprajz szakos diákokat vont be (budapestiekkel közös) szemináriumi munkába, melynek eredményeképpen tucatnyi diák csatlakozott különböző települések búcsús csoportjaihoz, és követte azokat az indulástól a hazaérkezésig. Erre a tapasztalatra – főként a búcsú résztvevői című fejezetben – a mostani kötet is épít. Nagy feltűnést keltett a *Búcsú Csíksomlyón – egy rituális dráma katarzisa* című esszéje (*Korunk* 1995/3). Mindezek és más írások átdolgozva helyet kaptak a mostani könyvben, ami természetesen jóval több, mint korábbiak egybeszerkesztett változata: a szöveg kétharmada egészen új megfogalmazás.

Az első fejezet élén a legalapvetőbb kérdés áll: megérthetők-e, és hogyan érthetők meg az ünnepek? Mintaszerű a második fejezet negyven oldala a csíksomlyói Mária-tiszteletéről, ahol a szerző sorra veszi a szobor, illetve Mária attribútumait és azok lelkeségi tartalmát, és nem tér ki vitatott kérdések elől sem, mint a „bappa” Mária témakör (így, idézőjelben). A harmadik fejezet *Csíksomlyó, a kegyhely* címmel a búcsújáráshelyekről, a csíksomlyói szent helyről, a búcsú teológiai fogalmáról, a búcsúnyerés népi értelmezéséről szól. Részletező és igen tartalmas a negyedik fejezet „a búcsú résztvevői”-ről. Tájékoztató, székes székelyként ismerhetjük meg a zarándokok székelőföldi csoportjait, akik az egyre táguló vonzáskörzet folytán együtt ünnepelhetnek a magyarság távolabbi csoportjaival (róluk itt nemigen esik szó). A plasztikus leírásokat érzékletes idézetek tarkítják. A *búcsújárás rituális eseményei* című ötödik fejezet a magyar néprajzban Bálint Sándor óta jól bevált forgatókönyv szerint követi végig a búcsújárás eseményeit, kiemelve a helybeli szokásokat, mint a kegyszobor köszöntése és megérintése, a labarummal megtartott körmenet, a napkultusz, a búcsúágak és búcsúfia, a gyógynövénygyűjtés. Nem maradnak ki a máshol – éppen „természetességük” miatt talán kevésbé elemzett – liturgikus cselekmények, a gyónás, áldozás, keresztútvezetés sem.

A búcsújárás történeti korszakairól szóló hatodik fejezetben Tanczos Vilmos a kegyhely közporkortól kezdődő hagyományait tekinti át, és újra felveti azt a korábban már kifejtett gondolatát, hogy a búcsú eredetében valami alapja mégis csak lehetett a fogadalmi búcsúnak, még akkor is, ha a nagyerdői csata 1567-es története tekintetében nem dönthető el teljes bizonyossággal, hogy az valóság vagy mese. Töprengésre ad okot, hogy nem tudni miért, de a reformáció térhódítása köztudottan nem érte el Csíkszéket, továbbá teljesen atipikus a pünkösdi szombaton tartott Mária ünnep is. A napkultusz, a búcsújárás 17. századi erősödése, a 18–19. századi látomások és csodák, a 20. században a kisebbségi lét, a kommunista diktatúra négy évtizede és a rendszerváltás utáni változások mind kifejtést kapnak ebben a magvas fejezetben, amely azzal, hogy a kötet közepén, a fontos tények és jellemzők kifejtése után kapott helyet, hangsúlyosabbá tette a korábbiakat és összefogottabbá a változásfolyamat leírását.

Moldvai kutatásai alapján természetes, hogy a búcsú csángó résztvevőiről Tanczos Vilmos külön fejezetet írt; talán itt találhatjuk a legszebb elbeszéléseket, történeteket. A következő két fejezet is moldvai témájú: a nyolcadikban azt vizsgálja meg, hogyan alakítottak új búcsújáráshelyet mintegy a csíksomlyói „leváltására” a moldvai Barátban, a kilencedikben pedig a ferencesek által szervezett *Szent Kereszt Hadserege* előzményeit, szervezeti életét és megkapóan tartós emlékanyagát írja le egy moldvai faluban. A szervező somlyói ferenceseken keresztül ez is a kegyhely szellemi-lelki kisugárzásának körébe tartozik. A záró fejezet veszi sorra a mai világban lezajló változásokat, a profán elemek előtérbe kerülését, az új vallási élmények keresését, lelkeségek kifejlődését.

Az illusztrációk, 148 számozott és jól adatolt fekete-fehér és színes fénykép a szöveggel csaknem egyenértékű része a könyvnek. A képek többsége a szerző sajátja, némelykor mások képeit is felhasználta. Olyan ember képei ezek, aki nem csupán kattintgat a gépével, hanem lát és láttat, mert teljes empátiával és megértéssel ott van, jelen van. Külön nagy érték rejtett régebbi képek előbányászása: a

gyergyószárhegyi hazatérő búcsúsokat ábrázoló kép 1930-ból és 1937-ből (36, 37.) a gyergyóalfalusi díszkapus fogadás 1941-ből (52.), a gyergyókilyénfalvi kereszthalála a körmenetben 1942-ben (51.). Alapos bibliográfia, az írások eredeti megjelenési helyének listája, román-magyar és magyar román településjegyzék zárja a könyvet. Igen hasznos segítség a kötet végén behajtogatott térkép a csik-somlyói kegyhely hagyományos vonzaskörzetéről, Sasi Attila munkája. Az előzéken kapott helyet a csiksomlyói kegyhely aktuális helyszínrajza, ami bárkinek jó kalauz vagy emlékeztető. A Nap Kiadót, személy szerint annak vezetőjét, Sebestyén Ilonát dicséri a könyv igényes kiállítása szöveg közé tördelt képekkel. A gyors szerkesztői munka tette lehetővé, hogy a kézirat lezárása és a kötet pünkösdre időzített megjelenése között mindössze néhány hét telt el.

A szakszerűen, ám bárki számára közérthetően megírt könyv alapvető fontosságú mű a témában, méltó összefoglalása a szerző felhalmozott gondolatainak, eredményei pedig be fognak épülni minden ez utáni, hasonló témában megírt munkába.

**Iancu Laura: Vallás Magyarfaluban. Néprajzi monográfia.** Studia Ethnologica Hungarica XVII. L'Harmattan, PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék. Budapest, 2013. 424 p.

*Mohay Tamás*

Iancu Laura tiszteletet parancsoló monográfiája Magyarfalu vallásáról több tekintetben is úttörő könyv. Eddig nem volt senki, aki egy moldvai falu vallásáról átfogó igényű könyvet írt volna. Nem volt senki, aki tematikus monográfiát írt volna egy moldvai faluról. Senki nem tette egy falusi közösség vallásosságát vizsgálat tárgyává ilyen mértékben holisztikus módszerrel – abban az értelemben, hogy a szerző egységben tudja kezelni a „népi” vallásosság és a „hivatalos”, „egyházias” vallásosság oly sokszor mesterségesen szétválasztott dimenzióit. Mindeközben a könyv beleilleszkedik egy monografikus kutatási hagyományba is. Kardos László Bakonycsernyéről, Bálint Sándor Szeged–Alsóvárosról, Madar Ilona Siklódról, Bárh János Varságról szóló könyve mellé szépen odatehető.

A szerző megközelítése klasszikusan néprajzi s legalább annyira antropológiai is: empirikus tapasztalatának középpontjában személyes emberi találkozások állanak. Gondolkodását nem elméleti hipotézisek vezették, amelyeket igazolni vagy cáfolni szeretett volna, hanem a megértésre törekedett, s ezt a néprajz nyelvén teszi meg. A kutatói tapasztalatnak ez az átültetése azt jelenti, hogy megtartja a néprajz eredendő kettősségét: azt, hogy szakmánk egyszerre érték-alapú (szeretjük azt, amit gyűjtünk, a magunkénak érezzük, ragaszkodunk hozzá), ugyanakkor a legtisztábban probléma-alapú is, amikor fogalmi nyelven, távolságot tartva eleméz. A szerző nem egy másik, egy számára valamikor idegen, alig ismert, és a tudományos megismerés során felfedezni szándékozott közegbe érkezett, hanem a saját kibocsátó, felnevelő, felnövelő közösségébe, a saját rokonai, családtagjai közé, ahol már születése előtt ismerték, és ahol számon tartják minden lépését. Ebből a közösségből a szerző tizenévesen szakadt ki, amikor az emberek rendszerint elkezdik felnőttesebb módon megismerni és megérteni akarni a saját világukat. Tanulmányai során szembesült azzal, hogy másutt milyen nagyon idegen a világ. Hogy megérthesse a sajátját és megérthesse az idegent, elkezdte mindazt megtanulni, amit kell: pedagógiát, teológiát, néprajzot, politológiát, antropológiát, vallásantológiát. Befogadott minden érdemes szakmai hatást, vannak mesterei, s közben kiformálta a saját kutatói arculatát. Három diplomával felvértelve fogott kutatásba a legnehezebb terepen: otthon. Voltak korábban is néhányan, akik hasonlóra vállalkoztak, a legismertebb Bálint Sándortól kezdve (aki a szegedi vallásosságot, népi nyelvet, népiéletet élete végéig nem unta meg kutatni) Pozsony Ferencen, Tanczos Vilmoson, Keszeg Vilmoson keresztül, akik rendre megírták könyveiket szülőfalujukról. Ha Iancu Laurára tekintünk, azt



látjuk, hogy az ő fejében két alkotó szellem lakik, a tudomány mellett éppoly termékeny a szépirodalomban is. Amikor 2011-ben disszertációját írta, akkor jelent meg *Szeretföld* című könyve, amikor a dolgozatát könyvvé formálta, akkor mintegy „mellékesen” megírt egy színművet az első moldvai magyar értelmiségi, Petrás Incze János élete drámájáról, meg nem értettségéről, megfélemlítetttségéről, kivetettségéről és haláláról. Említsük meg, hogy közben titkára volt a Lakatos Demeter Egyesületnek, tagja a Magyar Művészeti Akadémiának, és időközben már két kisfiú édesanyja is.

Módszerét tekintve Iancu Laura Magyarfalú vallásában, vallási életében egy komplex rendszert lát és láttat, nem emel ki egy-egy jelenséget vagy azok egy-egy csoportját, ahogy azt nagyon sok „vallási néprajzi” írás teszi. Egységben lát hivatalos és nem hivatalos, elit és népi jelenségeket. Az első két fejezet ötven oldalon alaposan körüljárja a módszert, és annak fő fogalmi keretét, a *helyi vallást*, amit alkalmasnak tart a jelenségeken túl az egész rendszer megragadására. A munka során az egyik feladat az volt, hogy a szerző újra a közössége tagjává váljon, amihez jó pár határt át kellett lépnie oda-vissza egyaránt. „Nem csak arra voltam kíváncsi, *amit és ahogyan* az emberek cselekszenek, hanem még inkább arra, amit az emberek *tudnak, gondolnak, hisznek*, amikor cselekszenek. Számomra a helyi kultúrának *ez a szelete volt ismeretlen*, hiszen 12 éves gyermekként hagytam el a települést, éppen akkor, amikor a szocializációs, tanulási folyamatban meghatározó *mintáról* a hangsúly a konkrét *ismeretre, tudásra* tevődik át, így ez utóbbi elsajátítására, megismerésére már nem volt mód.” (29. o.) Semmilyen értelemben nem helyezi magát azok *főlé*, akiknek a tudását vizsgálja, szerényen tudja, hogy amazok az okosabbak, bölcsőbbek, és ő maga legfeljebb csak olvasottabb náluk. Hívó embereket vizsgál, hittel, nem valamiféle rosszul felfogott apostoli elhivatottságtól, hanem egy olyan valódi érdeklődéstől vezetett, amelyben a tudomány nem cél, hanem alkalmas eszköz a megértés felé vezető rögsz úton.

A könyv számos fontos megállapítása közül itt csak néhányat emelünk ki, amelyek polémikus él nélkül ugyan, de határozottan meghaladnak korábbi kutatási-kutatói megszokásokat. A szerző előnyben részesíti a *moldvai magyarság* kifejezést, és kritikus a *csángó* etnonimmal kapcsolatban, hiszen „a magyar népcsoportok Moldva térségében történő megjelenése más és más vidékről, más és más történelmi periódusban következett be”, és a csoportok eltérő etnokulturális folyamatokon mentek át. A hiányosságokról szóló alfejezetben fontosnak tartja kiemelni, mi mindent *nem* tudunk egy-egy település vallásáról vagy egy-egy vallási témáról, például a liturgiáról, a központi kultuszokról (gyónás, áldozás), a hétköznapiokról, írásbeliségről, kétnyelvűségről, díszítőművészetről, stb. Emiatt a kötet egymásra következő tartalmas fejezeteiben olyan témák áttekintésére is vállalkozik, mint a vallási szocializáció kérdése, a prédikáció, az ikonográfia, a vallás és nyelv viszonya, a vallásos tárgyak funkciói. „Magyarfaluban a helyi kultúra és a helyi ember élete nem igazán választható szét szent és profán szférákra” (80. o.), emiatt az összefonódottság miatt a vallásos ismeretek nem tartoznak a mindennapok kiemelt beszédtemái közé. A helyiek erőteljesen érvényesülő „teremtőmenny-tudatát” Iancu Laura Rudolf Otto numinózus-fogalmával és teremtőmenny-érzésével hozza kapcsolatba. A könyvben a magyar folklorisztika szövegközpontú eljárásaitól eltérően „a vallásos tartalmú narratívák funkcionális értelmezést kapnak” (82. o.). A helyi vallásban a hivatalos tanítás, a dogma is lehet bizonytalan vagy változó: ilyen például a halálról szóló fejezetben a különítélet kérdése, ami ellentétben áll a test és lélek egységéről szóló egyházi tanítással. A mise végi hirdetések elemzése a papi szerep kiterjesztését illusztrálja a világi, polgári szférára, a papi kommentárok egyfajta igazságszolgáltatás szerepét is betöltik (217. o.). Fontos látni, hogy „a vallás, mint az etnikai identitást megerősítő vagy meghatározó tényező, nem feltétlenül az egyéb identitáselemek (nyelv, kultúra) ellen vagy azok helyett értelmezhető. Sokkal nagyobb a valószínűsége annak, hogy a sajátos törté-

nelmi körülmények közepette a moldvai magyarok körében olyan világgép alakult ki és maradt fenn, ami a *vallásos* tudatot *is* magában foglalja” (241. o.). A nyelv és vallás alfejezet a kétnyelvűséget a holisztikus megközelítéssel modellálja. Fontos az összegzés megállapítása azzal kapcsolatban, hogy a moldvai katolikus egyház (is) veszít egykori feudális tekintélyéből, hatalmából. Ez a monopólium csak nem egészen egy évszázadra terjedt ki, előtte (a missziós korszakban) más volt a helyzet. „Az a tény, hogy az egyház e körülmények ellenére hatást gyakorolt a közösségekre, átformálta a közösség kultúráját, elsősorban annak volt köszönhető, hogy a közösség erre igényt tartott. Úgy vélem, ezzel a tényezővel a kutatók nem számoltak kellően, pontosabban a jelenséget a csángók kiszolgáltatott helyzetével, átlagon felüli vallásosságával magyarázzák...” (369. o.). A helyi egyház történetéből kitetszik, hogy az egyház állandósága nem azonos a változatlansággal, a vallás intézményei, kultuszai és ideológiai maguk is térben és időben létező, tehát változó jelenségek (369. o.).

A fejezetekben a helyi vallás gyakorlatai és narratívái mellett rendre olvashatunk a hivatalos egyházi tanításról is. Ezeket a szerző főként magyar teológusok műveiből (olykor a *Katolikus Lexikon* címszavaiból) idézi, holott rendelkezésre állnak a hivatalos egyházi tanítás autentikusabb forrásai is, amelyek ráadásul a helyi papság kezében is előbb fordulnak meg. Jó lett volna ezeket hivatkozni. Kár, hogy a könyvben (a sorozat korábbi köteteitől eltérően) sem idegen nyelvű rezümék, sem színes képek nem kaphattak helyet.

A Jankó János díjjal (is) kitüntetett szerző tudományos pályáján fontos állomás ez a kötet, amit a megjelenése óta eltelt években fontos újabb tanulmányok követtek (átokról, imáról, kísértéről, lélekhitről). Még inkább fontos állomása a magyar valláskutatásnak, teljességre törekvése, tágas szakirodalmi hivatkozásrendje, gazdag szöveges példatára például és mércéül szolgálnak mások számára.

**Egy kutatói pálya „ars poeticája” – Barna Gábor: Vallási néprajzi tanulmányok.** A Vallási Kultúrakutatás Könyvei 14. SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2014. 272 p. ill.

*Gyöngyössy Orsolya*

A kutatói pálya egyik sajátos jellemzője, hogy a rövidebb, specifikus szaktanulmányok különböző befoglaló kötetekben jelennek meg, mindig az adott kiadvány tematikájába, szellemiségébe illeszkedve. Az ily módon „szétosztott” írások ugyanazon jogon kapcsolódnak a szerző személyéhez, mint a témát, a terjedelmet, a külalakot és a stílust meghatározó befoglaló műhöz. Ezek felkutatása időigényes utánajárást igényel az arra vállalkozótól.

Barna Gábor válogatott publikációit 2014-ben „vallási néprajzi tanulmányok” címmel adta közre a szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék. Az írások újbóli, rendezett közreadásának célja a 110 esztendeje született Bálint Sándor munkássága előtti tiszteletadás volt.

Az illusztrációkkal gazdagított kiadvány első írása Bálint Sándor vallási néprajzi és szokáskutatói munkásságát foglalja össze. Nem egy egyszerű leíró megemlékezésről van szó; célja a maradandó inspirációt adó egykori mester „szellemi emlékművének” felállítása. Ennek a bizonyos „emlékműnek” a részleteit két további írás csiszolja, finomítja. Az első a közép-európai régióban fellelhető egyházak és vallások kulturális dimenzióit tárja fel. A magyarul elsőként itt olvasható műben a szerző a világvallások népi kultúrára gyakorolt hatását mérleget, majd állást foglal a népi vallásosság „felekezetenélkülisége” mellett. Megállapításait a következő tanulmányban bánsági példákkal támasztja alá.

A második fejezet (*Zarándoklatok és zarándokünnepek*) első tanulmánya a barokk szakrális térszerkezet kialakulásáról, 18. századi kegyhelyekről nyújt áttekintést. Kitér a szerzetesrendek és

kolostorok kultuszformáló és kultúráközvetítő szerepére, a szentek tiszteletére valamint a korabeli búcsújáró-gyakorlat jellemzőire. A pálos kegyhelyeket középpontba helyező elemzésben szó esik a budaszentlőrinci kolostorról – „a pálos rend Monte Cassinójáról”, – érintőlegesen a városszalónaki, máriavölgyi, sasvári, márianosztrai és máriacsaládi középkori kegyhelyekről. Vizsgálja továbbá Remete Szent Pál kultuszának a Regnum Marianum eszméjéhez kapcsolódó újjáéledését, valamint a Czesztochowai Szűzanya kultuszának magyarországi elterjedését. A következő értekezés hangsúlyosan azokkal a búcsújáróhelyekkel foglalkozik, ahol szent kutak, szent források találhatóak. A testi-lelki megtisztulás reményével felkeresett, csodatévő források „megtalálásának” történetei mellett a szerző áttekintést nyújt a víz felhasználásának módjairól, szerepéről a népi gyógyászatban; hosszasan foglalkozik a búcsúkeresztséggel és „teremtés foglalataként” jellemzett víz szimbolikájával. Az északkelet-magyarországi görög katolikus búcsújáró helyekről szóló írás ebben a kötetben olvasható először. A 16 megvizsgált kegyhellyel kapcsolatban megállapítja, hogy a könnyező Mária-képek a 17–18. században, forrásfakasztások a 19. században, majd a 20–21. században Mária-jelenések és üzenetek formálták a búcsús tiszteletet. Szó esik a kegyképek és ereklyék történelmi sorsától, a mindenkori hatalomnak a *birtoklás* és *megsemmisítés* végpontjai közt ingázó hozzáállásáról. A megelőző írások tematikájához kapcsolódik a gyöngyösi Fájdalmas Anya búcsún 2009-ben végzett terepmunka tanulságainak összegzése. A szerző a hordozható szobrok találkozójának „mozgatórugóit”, a szervezés részleteit és az esemény népszerűségének okait térképezi fel. Kiemeli a látványosság és reprezentáció fontosságát valamint a külvilág felé fordulás eredményeit: nevezetesen a vizsgált ünnep dinamikussá válását, a máriás csoportok feléledését, lelkiségének elmélyülését.

Az egyházi közösségszervezés témaköre mindig kitüntetett figyelmet kapott Barna Gábor kutatásaiban. A *Vallási társulatok* alcímen közreadott három tanulmány a szerző önálló köteteinek eredményeit egészíti ki. A műfajilag gazdag, szerteágazó társulati irodalom történetét annak „virágkortól” jelentős beszűküléséig, a 20. század közepéig tekinti át. Következő írásában hasonló elemzést vállal fel; az eredetileg horvát nyelven megjelent összefoglalás célja, hogy a rózsafüzér egyesületek mindennapjainak, működésének, sajátos vallási kultúrájának kutatását szorgalmazza, népszerűsítse a szomszédos ország anyanyelvi kutatóinak körében. A témakör utolsó esszéje ugyancsak horvát nyelven látott napvilágot; középpontjában a zobori kármelita harmadrend és a skapuláré társulat története és működése áll.

Szűz Mária és Szent Margit tiszteletének megjelenése a népi ájtatosságban évtizedek óta foglalkoztatja a szerzőt. A kötetbe válogatott első, vonatkozó írása a barokk-kori Mária-tisztelet sajátosságait gyűjti össze, bemutatja történelmi háttérét és évszázadokon át elevenen ható következményeit. Mária közbenjáró, megerősítő szeretetéről, a csodatévő festmények, szobrok, jelenések emlékeit őrző búcsújáró helyek eszmeiségéről *Mária kegyhelyek* címmel készített áttekintést. Árpádházi Szent Margit, 13. századi magyar királylány tiszteletének felerősödését az 1930–40-es években gondosan megtervezett ima-akciók vonatkozásában vizsgálja meg. A kultusz felerősödésének következményei közé tartozott a különböző krízishelyzetekben írt segítségkérő levelek gyarapodása a 20. század első felében. Utóbbi összefoglalás ebben a kiadványban olvasható először.

Az utolsó, *Ünnepek, rítusok, szövegek, szimbólumok* alcím alatt hat, különböző részmátát feldolgozó írás olvasható. Az ünnepekről, napjaink ünnepkultúrájáról történelmi és társadalmi változások függvényében, az ünnep – emlékezet – hatalom konfliktusainak perspektívájából értekezik a szerző. Ezt követi az erkölcsi erények és érdemek szimbolikus elismerésének, a virágkoszorú (Corona) történetének felvázolása, majd a rózsával koszorúzás alkalmainak (például földéaki rózsalakodalom) bemutatása. Sajátos forrásanyag, egy mátrafüredi panzió két világháború közötti vendégkönyve alapján jár utána a bácskaiak hegyvidéki turizmusba történő bekapcsolódásának. Kiemelt figyelmet fordít az

elcsatolt országrészek lakóinak integrációs törekvéseire, valamint a kompenzáció (ez esetben a köszönetmondás) ritualizált formáinak megjelenésére. Ugyanitt olvasható a kegyhelyeken, kórházakban és szállodákban található vendégkönyvek elemzési lehetőségeit taglaló írás, mely módszertani mintát és iránymutatást nyújt a hasonló forrásanyaggal dolgozók számára. A következő tanulmány egy 1877-ből, Deák Lajos tollából származó kéziratos füzetben olvasható legendamese (*Póruľ járt apostol*) eddig ismeretlen, verses változatának keletkezési körülményeit latolgatja. A kötet utolsó írásában Nagy István naiv festő munkáját a 18–19. századi máriaradnai képek által közvetített motívumok egyfajta summájaként mutatja be, rétegenként tárva fel a mennyről, pokolról és purgatóriumról alkotott elképzeléseket.

A bemutatott kötethez hasonló válogatások mindig számvetésként, vallomásként is szemlélhetők, hisz láthatóvá teszik a kutatói pálya ívének kiemelésre érdemes pontjait, hangsúlyos témáit. Barna Gábor vallási néprajzi kutatásainak „ars poeticája” a *közösség*, *szimbólum* és *lelkiség* fogalmak mentén körvonalazódik. A kötet különös érdeme, hogy a szerző nem feledi a segítséget, útmutatást nyújtó egykori barátait, tanárait, kollégáit: Bálint Sándort, Petrasevics Nicefort és társait, kiknek írásai java részét ajánlotta.

**Liszka József: Szent Háromság egy Isten dicsőségére... A Szentháromság kultusza a szlovákiai Kisalföld népi vallásosságában a szakrális kisemlékek tükrében.** Jelek a térben sorozat 5. Fórum Kisebbségkutató Intézet – Etnológiai Központ, Somorja – Komárom, 2015. 214 p.

*Klamár Zoltán*

Liszka József a szakrális kisemlékek kutatásával 1994 óta foglalkozik. Ha felütjük a tartalomjegyzéket, láthatjuk, hogy a szerző jól átgondolt, logikusan felépített tudományos munkával örvendezteti meg az érdeklődőt. A témaválasztás okáról így ír: „Választásom azért esett a Szentháromság-eszme képi megfogalmazásainak regionális bemutatására, mert ez az a témakör, amely mind teológiai, mind művészet- és kultúrtörténeti, mind vallásetnológiai szempontból olyan átfogó, hogy más témákat (egyéb szentek szobrai, út menti feszületek, képoszlopok stb. problémakörét) mintegy ernyőszerűen lefedi.”

A kötet első része, a kérdést körbejáró, leíró-elemző monográfia terjedelmű tanulmány. A második részben, fotókkal kiegészített adattárat talál az olvasó a szlovákiai Kisalföld Szentháromság tematikájú kisemlékeiről.

A kutatott terület „... délről... a Duna vonala, kivételt Oroszvár és környéke képez ... nyugaton Pozsonypüspökinél kezdődik, majd északról Szenc, Nagymácséd, Nyitraszözlös, Léva érintésével keleten Pereszlenynél végződik, ahonnan délfelé haladva ismét természetföldrajzilag pontosabban megjelölhető vonal az Ipoly folyása...”. Saját bevallása szerint azért áll meg az Ipolynál, mert a folyótól keletre viszonylag kevés a Szentháromság ábrázolás, másrészt túl hosszan elnyúló hiányosan ismert területről van szó, így az onnan való példákat csak időről-időre vonja be az elemzésbe.

A *Kutatástörténet*, *források* alfejezetben a magyar nyelvű szakirodalomra leszűkített, a Szentháromság tanából kinövő, ahhoz kapcsolódó ikonográfia – mint írja –, futólagos áttekintését is elvégzi.

Számba veszi a laikus vallási társulatoknak, a Magyarországon is megjelenő rabváltó trinitárius szerzeteseknek, valamint a 18. századi pestisjárványok között kibontakozó Szentháromság tiszteletnek a hatását és az azzal összefüggő ábrázolások, objektumok gyakoriságát.

Hosszasan időz az ikonográfiánál, felvillantja az európai, főként német, francia, cseh példákat a Szentháromság korai ábrázolásait illetően. Az ikonográfia motívumvizsgálatok a hármasság ábrázó-

lásának problémájáról fejti ki véleményét, vagyis arról, hogy az épületek, építmények, szobortalapzatok alaprajzi formája miként utalhat a Szentháromság tanára (?!). Hozzáteszi, hogy ezekben az esetekben „... mivel olyannyira elemi alakzatokról van szó, felvethető, hogy túlzottan általános mivoltukból adódóan nem biztos, hogy mindenkor valóban a Szentháromság eszméjét voltak hivatottak hirdetni.”

Ezek után rátér a kisalföldi szakrális kisemlékek Szentháromság-ikonográfiájának a bemutatására. 93 szabadtéri Szentháromság-ábrázolásról számol be, kizárólag olyanokról, melyek önálló és szabadban álló objektumok, valamilyen Szentháromság-ábrázolást tartalmaznak (képoszlopok, mezei oltárok, kápolnák), illetve konkrét Szentháromság-szobrok.

A katolikus egyház ikonográfiái elvárásának alapvetését 14. Benedek 1745-ös bullájában határozta meg: „Az Atyaistent öreg, szakállas férfi, Fiúistent fiatalabb, szintén szakállas férfi alakjában kell ábrázolni. Lehetőleg valami felhőtrónuson üljenek, s a Fiúisten az Atyaisten jobbjára felül, a Szentlélek meg (kitárt szárnyú) galamb képében jelenjen meg.” „Minden más – írja Liszka József – ki, mit és melyik kezében tart, a kompozíción belül hol helyezkedik el a galamb, a szobrász fantáziájára volt bízva.” Hát ez elég szűk mozgástér, de az elemző szöveg és a képanyag mutatja, hogy még így is számos variánsa keletkezett a Szentháromság szobroknak.

Két alaptípust különböztet meg a szerző: a vertikális elrendezés az alakok egymás fölé és alárendeléséről szól. A trónoló Atyaisten, tiarával a fején, az ölében a halott Krisztus testét tartja, galamb képében megjelenő Szentlélek pedig hol az Atyaisten feje fölött, hol pedig a két isteni személy között lebeg.

Foglalkozik a kegyelem trónusa ábrázolásokkal is, melyek szintén vertikális elrendezésűek. Megállapítja, hogy „A kárpát-medencei szakrális kisemlékeken a vertikális elrendezésű Szentháromság-kompozíciók közül tehát ez utóbbi, a keresztre feszített Krisztussal ábrázolt jelenet, a kegyelem trónusa mondható általánosnak.” Ennek az ábrázolásnak számos, szép korai példáját említi Szencről, Oroszvárról, Cabaj-Csáporból és Dunaszerdahelyről.

A kegyelem trónusa ábrázolás megjelenik út menti feszületként is, ennek lényege: „... az Atyaisten ölében tartott, keresztre feszített Krisztust, (...) oly mértékben megnagyobbítja a készítője, hogy önálló út menti feszületként funkcionálhat.”

További részletekbe nem bocsátkozva, lássuk a horizontális elrendezésről mondottakat. Az ide sorolt alkotások kompozíciójának fő jellemzője az alakok közötti – a már korábban említett Benedek-i szabályok betartásával kialakított – mellérendelő viszony.

Külön alcsoportba sorolja azokat a Szentháromság szobrokat melyeken Mária mennybevételét, megkoronázását jelenítik meg. Egy zárójeles megjegyzés: a könyvnek ez a része különösen szép, műnyomó papíron sok színes fotó szolgálja, segíti a szakszöveg értését.

A harmadik fejezetben a szakrális kisemlékek feliratait tekinti át a szerző, megjegyzi, hogy a szimbolikájukkal saját lényegüket teljes módon kifejező objektumok voltaképpen nem is igénylik, hogy az állítatók szöveggel lássák el őket, hiszen „... minden további információ közvetítése nélkül hirdetik, ami a lényegükből fakad, az adott szent tiszteletének kifejezését vagy általában a keresztényi áhitat megnyilvánulását, illetve az adott terület oltalmuk alá helyezésének szándékát.” A feliratok elemzése kapcsán is kitekint mások eredményeire, összeveti azokat a saját példáiból adódó megállapításaival.

Mint írja, a 93 számba vett objektumból mindössze 18-nak nincs felirata, 75-ön olvasható hosszabb vagy rövidebb szöveg, 50 esetben magyar, 7 esetben szlovák, 13 esetben latin, 4 esetben pedig magyar-szlovák, magyar-latin a felirat.

A szövegek vizsgálatában is alapos, megkülönböztet elsődleges feliratokat, melyek az állítatáskor kerültek fel, ezeket tovább tagolja törzs- és kiegészítő feliratokra, illetve másodlagos feliratoknak tekinti azokat a szövegeket, melyek jóval az állítás után kerültek az objektumokra. A szövegek üzenetét és

a külalakot is vizsgálva megállapítja: „Mindenkiben megvan (...) az a természetes igény, hogy valami maradandóbbat alkosson, hogy neve az eljövendő generációk számára is fennmaradjon. (...) Több mint elgondolkoztató, hogy a feliraton az állítatók neve kiemelten, csupa nagybetűvel, verzállal, nagyobb betűméretben van kőbe vésve. Tehát, miközben Isten nagyobb dicsőségéről beszélnek, a maguk emléket, nevét kívánják (ha tudat alatt is) az állítatók kiemelni, s ez által az utókor számára fenntartani.”

A könyv negyedik fejezete a Szentháromság-objektumok állítási alkalmairól a lokális szakrális térben való elhelyezkedésükről ad számot. Általánosságban megállapítja, hogy ezeket a szobrokat a települések frekvenciált helyein állítatják fel. Éppen ezért, az út menti keresztekkel ellentétben, az állítatók közösségen belüli presztízsét is hatványozottan emeli az állítás ténye.

Az ötödik fejezet a Szentháromság kislétföldi patrocíniumaival és templomi ábrázolásaival (oltárképek, freskók, homlokzati motívumok) foglalkozik. A kutatási területen 18 létező és 2 megszünt Szentháromság-patrocínium van. A templomokban lévő ábrázolásokkal kapcsolatban megállapítja, hogy főként horizontális elrendezésűek és nyugat-európai motívum előzményekkel rokoníthatók.

A hatodik fejezet adalékokkal szolgál a Szentháromság kislétföldi tiszteletének közösségi kultusza és a magánáhitat tekintetében. Az, hogy a Szentháromság vallásos népszokásanyaga kevésbé ismert, sokkal inkább a kutatás hiányossága, nem pedig a kapcsolódó közösségi vallásgyakorlás szegényes voltának tudható be, írja a szerző.

A fentiekben túl a kötet kiter még a temetőkultúrában, a sírjeleken megjelenő ábrázolásokra és a közösségi vallásgyakorlás alkalmaira is.

Monográfiájában Liszka József példamutató komplexitással vizsgálja a jelet magát és annak jelentéstartalmi értelmezését, a motívumok vándorlását, a Szentháromság ábrázolások kislétföldi példáit.

**Terdik Szilveszter – Bara Júlia: „...kincseiből újat és régít hoz elő” Szilveszter Terdik – Júlia Bara: „...scoate din visitieria sa lucruri vechi și lucruri noi” Válogatás a történeti Szabolcs és Szatmár vármegye görög- és római katolikus szakrális emlékeiből Hajdúdorogi Egyházmegye, Nyíregyháza 2014. 279 p. Magyar-román kétnyelvű szöveg és jegyzetek, német és angol rezümé, színes képekkel.**

Szacsvay Éva

A kiadvány a *Mária sugara – Közös Vallásturisztikai Értékek megőrzése és bemutatása* című projekt a *Magyarország – Románia Határon Átnyúló Együttműködési Program 2007–2013* keretében valósult meg, az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap, valamint Magyarország és Románia társfinanszírozásával jelent meg. A program célja „közelebb hozni egymáshoz a határ menti térségben élő embereket, közösségeket és gazdasági szereplőket az együttműködésbe bevont térség közös fejlesztésének elősegítése érdekében, a határ menti térség alapvető erősségeire építve.”

Eművészettörténeti, liturgiátörténeti számbavétel a következő templomokra, illetve patrocíniumokra, titulusokra terjed ki (zárójelben az adott tétel szerzőjének nevével): *Máriapócsi* Szent Mihály főangyal kegytemplom (Terdik); kaplonyi ferences templom és rendház – Páduai Szent Antal (Bara); nagykárolyi magyar görögkatolikus templom – Urunk mennybemenetele (Terdik); nagykárolyi piarista templom – Kalazanci Szent József (Bara); szatmárnémeti magyar görögkatolikus templom – Csodatevő Szent Miklós püspök (Terdik); szatmárnémeti római katolikus székesegyház – Urunk mennybemenetele (Bara); nagypeleskei görögkatolikus templom – Szent Mihály és Gábor főangyalok (Terdik); *fábiánházi* görögkatolikus templom – *A Legszentebb Istenszülő születése; ópályi* görögkatolikus templom – *A Legszentebb Istenszülő oltalma*; nyírparasznyai görögkatolikus templom – Csodatevő Szent



Miklós püspök; nyíregyházi görögkatolikus társszékesegyház – Csodatévő Szent Miklós püspök; nyírbátori görögkatolikus templom – *Urunk Színeváltozása*; szatmárnémeti Aurel Popp/Papp Aurél-kápolna – Szent Mihály és Gábor főangyalok (ez utóbbiak mindegyike Terdik Szilveszter írása).

A görögkatolikus, közülük is kiemelten a falusi templomok, templomberendezések kutatása a 19–20. század fordulója körüli években – a népművészet, népi iparművészet felfedezésének korszakát jelentő lázas időszakban – kezdődött, amikor a „nemzeti” fogalmába még a nemzetiségek kultúrája is belefért, és amikor már kibontakozott a „provinciális régi templomépítészeti és berendezése, festészete” iránti érdeklődés. A falusi fatemplomok, haranglábak, majd az azokat felváltó paticsfalú templomok építészete a középkorig visszavezethető; ezek az építmények népi technikák megjelenítői lehettek. A templomok néprajzi kutatásának lehetősége 1945 után megszakadt, s csak az 1970-es években indult újra e munka. Hofer Tamás és Varga Zsuzsa művészettörténész népművészeti köntösbe öltöztetett székesfehérvári kiállításai a katolikus, görögkatolikus és református templomok emlékegyéből és a magánajátosság tárgyaiból mutattak be nagy sikerű, reprezentatív válogatásokat. Megindult a múzeumi raktárak mélyének „felfedezése, feltárása” és mindkét szakmában – néprajz és művészettörténet – fellendültek a kutatások. Ugyanebben az időben az észak-kelet-magyarországi régióban is megindultak az interetnikus-felekezeti vizsgálatok.

„Kevesen tudják, hogy a budapesti Néprajzi Múzeum ún. Egyházi Gyűjteménye rendelkezik a történelmi Magyarország területéről származó egyik legnagyobb görögkatolikus vonatkozású emlékegyaggal. A gyűjteményben a magánáhitat körébe sorolható szakrális tárgyak mellett számos liturgikus tárgy, templomi berendezéshez tartozó töredék, gyertyatartó, ikon is fellelhető.” – írja Terdik Szilveszter 2011-ben e gyűjteményi anyag feltárását, a tévedések kiigazításával a teljes beazonosítást tartalmazó publikációjában.

A múzeumi tárgyak terepen történő kutatásának példája volt Magyaromját esete. Épphogy csak felépült új görögkatolikus templomát az orosz ortodox egyház 1949-ben átvette, a régi templomot (szovjet szokás szerint helyi falusi tárgyakkal) „múzeumnak” rendezték be. Az új templomot 1990 után sem kaphatták vissza, ezért ekkor kihordták és elégették a „múzeumi” tárgyakat és használatba vették a régit, amelynek eredeti ikonosztáziója a Néprajzi Múzeumban található. Így jelenleg csupán ikonokkal berendezett templomában éli a falu visszaalakuló és növekvő görögkatolikus egyháza vallási életét. Magyarázatul szolgálhat a templomban őrzött tárgyak elégetéssel való felszámolására az a kapcsolódó hit, mely szerint „A szentképek tisztelettel való elégetése – súlyos megrongálódásuk után – »megvédi« őket a profanizációtól,” volt azonban arra is korai példa, hogy a régi ikonosztázió képeit a hívek között elárvereztek. Ez utóbbira a jelen kötetben, Nagypeleske temploma kapcsán találunk példát (170. oldal). A „múzeumi” tárgyak elégetése értelmezhető a templomba került „ördögi holmik” megsemmisítéseként is. Bara Júlia kötete e hosszú, feltáró folyamat jelentős állomása.

Bara Júlia tárta fel az eredetileg a Károlyi birtokon alapított *kaplonyi* római katolikus ferences templomot és rendházat, amely a korábbi, 13. századi templom átépítésével 1711 és 1740 között nyerte el barokk formáját. Az 1834-es érmelléki földrengésben megsérült templomot a 19. A kaplonyi templom története a ferences rend szerepének barokk kori felerősödését, a templom és rendje Szent Antal barokk kori, majd a 19. század utolsó harmadára felerősödő kultuszát jelzi, a főoltár képét 1892-ben Tóth Béla szatmári festő készítette. A templom földrengés utáni felújítása az 1840-es években Ybl Miklós tervei alapján készült, a főhajó mennyezetét az általa tervezett fa, festett kazettás mennyezet zárja, mint a „magyar romantikus templomépítészeti” korai típusa.

Érdemes megemlíteni a bemutatott anyagban a templomok képein megjelenő „nemzeti” „magyar”, „népi” jelleget. Kiemelném Petrasovszky Manó *Szűz Mária magyarok Nagyasszonya* témájú, a

*máriapócsi* szentélyapsziban látható falképét, amelynek baloldalán magyar parasztviseletes nők és férfiak, jobb oldalán nemzetiségeink viseletes alakjai zászlókkal térdepelve tisztelik Máriát a Kiszézussal. A *nyírparasznyai* görögkatolikus templom ikonosztázionjának az oromzaton szokatlan negyedik képsora népies, naiv megfogalmazású bibliai jelenetei a megértés, a húsvéti ünnepsor felidézésének képei egyszerű hátterekkel. A *Föltámadt Krisztus és Mária Magdolna* és a *Kenethozó asszonyok a sírnál* képeken, Mária Magdolna pettyes ruhában, vállas kötényben, a Feltámadt Krisztus bal kezében ásóval, a ládaszerű sírkövön ülő angyal fehér vállas-kötényben látható. 1931-ben Korény József egri festő javította, alakította át a nyírparasznyai ikonosztázion képeit, amelyet eredetileg a podheringi fatemplomból helyeztek át, ott 1784-ben építették, festették. A *nagykárolyi* templom rokokó jellegű *Magyar szentkirályok* mellékoltárképe a 18. század végének magyar szentkultuszát őrzi. A *szatmárnémeti* görögkatolikus templom 2008-ban készült kupolafalképei naiv stílusukkal közelítik a szent történeteket a hívekhez, betöltve a falfestések tanító szerepét (*Biblia Pauperum*). A falképek Maklár Zsolt sárospataki festő munkái, az ikonosztáz ikonjait Korényi János budapesti festő készítette. A templomot 1990 után vette vissza a görögkatolikus egyház a román ortodox egyháztól, felújítása, kibővítése magyar mesterekkel történt.

A Máriapócsi kegytemplom történetének, a zarándoklatok, búcsúk történetének kivételesen gazdag bemutatása számos néprajzi ismerettel gazdagítja eddigi tudásunkat. A Mária kegykép és kultusz hatására gróf Károlyi Sándor (1669–1743) már 1728-ban elrendelte katolikus jobbágynak, hogy évente kétszer Nagy- és Kisboldogasszony napján Pócsra zarándokoljanak, így „Nem csoda hát, ha a család birtokközpontjában álló, nagykárolyi piarista templom főoltárának szentségháza fölött díszes aranyozott, üvegezett keretben a pócsi kegykép másolata volt látható a 18. században. A képet nyakék is díszítette, biztosan ez is a Károlyi család valamely tagjának adományaként kerülhetett rá.” Az eredeti máriapócsi kegykép Máriájának kétsoros korall gyöngye és Kiszézusának korall keresztje a középkori hiedelmek szerint a korall anyagi szentségével az ördögtől védte Máriát és a Kiszézust, párhuzamait számos korai, a mediterráneumból elterjedt ábrázolásról ismerjük. A Máriapócsi kegytemplom 2009–2010-ben történt felújítása során építéstörténetének és kultuszainak kutatásában is új forrásokat tárt fel Terdik Szilveszter

A görögkatolikus templomok kutatásaiban kiemelkedő eredmény a korábban ismeretlen források feltárása. Érdemi felhasználását találhatjuk a helyi, erdélyi levéltárak anyagainak és a román, illetve a magyar kutatásoknak, publikációknak. A *szatmárnémeti* Aurel Popp/Papp Aurél kápolna a művész (1879–1960) festő-díszítő munkásságának emlékét őrzi, amelyet 1936–37-ben vezetésével építettek, ikonosztázionját a *balotafalui* (Aciua) és *oroszfalui* (Rușeni) régi templom berendezéséből állították össze, valószínűleg a művész által egybegyűjtött Szatmár-megyei művészeti anyagból. Popp életéről, munkásságáról a jegyzetekben kapunk fontos adatokat: iskoláit helyben, művész-tanári diplomáját Pesten a Mintarajziskolában szerezte. A kápolnát 1949 után az ortodox egyház használta ravatalozóként, 1990-ben visszaadták eredeti tulajdonosának, 2013–14-ben Európa Unió támogatással felújították.

A kötet segítségével bepillantunk a görögkatolikus templomok helyreállításának, restaurálásának bonyolult és nagy szakértelmet, gyakorlatot követelő munkájába. A Szatmárnémeti megyei múzeumban őrzött *tarnafürdői* ikonosztázion mestere Spalinszky Mihály vagy Tádé festő, illetve Johann Feck faragó lehetett. Feltehetőleg Spalinszky volt a Néprajzi Múzeumban őrzött *magyarkomjáti* ikonosztázion festője is, akinek munkásságát Puskás Bernadett azonosította és térképezte fel. Az említett magyarkomjáti ikonosztázion Kutas Eszter restaurálta a Képzőművészeti Egyetem restaurátor hallgatóinak közreműködésével. Kötetünk szerint restauráltak még többek között Velledits

Lajos, Kutas Eszter, Fogarasi Csongor, 2012 (Szép Mesterségek Kft.), Kiss Margit 2003, (Néprajzi Múzeum), Szutor Katalin, Németh Gábor, Szathmáry Péter, Hernády Szilvia, (Magyar Nemzeti Galéria). A megőrzés e fontos folyamataiban részt vesz Terdik Szilveszter, aki időnként felügyeli a Képzőművészeti Egyetem Restaurátorképző Tanszéke hallgatóinak a görögkatolikus és ortodox képek, ikonosztázion részek restaurálási munkáit. E templomfelújítási munkák jelentőségét az eredeti, majd a restaurálás utáni állapotot bemutató értethetjük meg leginkább. Különösen szembevető a változás például a Spalinszky Mihály máriapócsi, 1783-ban készült *Krisztus a Nagy Főpap* képének restaurálás előtti és restaurált állapotáról készült felvételeken (28–29. oldal). Ugyancsak megrendítő állapotból újult meg a nagypeleskei templom Istenszülő képe (162–163. oldal).

Vallási-néprajzi érdeklődésre tarthatnak számot a kellően nagy méretben az kötetbe került felvételek a pócsi kegytemplom képszerűen elrendezett ezüst offereiről. E gazdag anyag révén reprezentatív képet kaphatunk a 18–20. századi zárandoklatok felajánló tevékenységéről. A teljesalakos, álló és térdeplő, imádkozó, férfiakat, nőket, gyermekeket, illetve különféle testrészeket ábrázoló, érmeket, amuletteket tartalmazó gazdag tárgyegyüttesek (34. oldal) a gyógyulások reményeiről vagy tényeiről tudósítanak. Többek között Gróf Károlyi Ferenc is (1705–1758) itt, Máriapócson gyógyult meg.

Sajátos „modern” megfogalmazású Petrasovszky Manó 1937-ben készült *Szent Miklós püspök* képe Nyírbátor 1937-ben elkészült neobarokk templomában, amely a püspököt a sárkány (ördög) felett győzedelmeskedő Báránnal ábrázolja. A sárkány naturalista rémképe szokatlan hatású az egykor az ikonosztáziót helyettesítő díszesen faragott mellékoltáron. Szent Miklós ördöggel történő ábrázolását Bálint Sándor a nyugati egyházhoz köti: „legendája szerint Miklós számtalanszor megszégyeníti, távozásra kényszeríti az ördögöt. A szokásban a gyermekeket ijesztgeti, Miklós azonban megszégyeníti, sokszor láncra is veri; a 19. század közepén megőrkített szokás német eredetű céhes polgárság nyomán iskolamesteri közvetítéssel honosodott meg.” Ugyancsak Bálint Sándor írja: „Sajátos, hogy görögkatolikusaink népi kultuszáról alig tudunk valamit. A hívek állítólag Miklós ünnepén nagy jótékonyágának emlékeztére különböző ajándékokat visznek a templomba.”

A néphit, népi vallásosság, rítustörténet kötetben bemutatott anyagból egy példát mutatnék be, amelyet a gazdagon feldogozott máriapócsi kegytemplomról írott fejezetben olvashatunk. Petrasovszky egyik 20. század közepén készült képéről van szó, amely egy, a kezében méhkast tartó férfit ábrázol. A méh, a méhkas és a méz bibliai szimbolikus jelentései: szorgalom, áldás, feltámadás, ellenség, istentelenség, büntetés és ítélet. A patrisztika a méhkasban az egyházat, a méhekben pedig a hívőket látja, a méh pedig ugyanebben a képzetkörben Isten anyját jelképezi, akitől a világ a tápláló édességet kapja. Kiegészíthető még e jelentéssor a svédországi Szent Brigitta látomásaival, melyekben a méhkas Mária jelképe, míg Szent Ambrus 7. és Szent Bernát mellett a méhkas „méz-édes ékesszólást” jelent. Petrasovszky máriapócsi képén méhkassal a kezében látható az a nagykállói református ember, aki fogadalmá szerint gyógyulása esetén egy kas méhet ad a templomnak. Fogadalmát azonban nem akarta megtartani, mire a méhek maguktól útnak indultak és az északi apszison tátongó, az érmelléki földrengés során keletkezett repedésbe költöztek, ahol távoli utódaik ma is élnek (31. oldal).

A reformátusok részvétele a könnyezés csodájának igazolási folyamataiban több forrásban is megjelenik. A kötet egyik erőnye a forrásokból rekonstruált, népességi és felekezeti cserék, templomváltások bemutatása.

A templomok építészeti, művészettörténeti feldolgozása mellett fontos feladat a templomok használatára vonatkozó adatok kigyűjtése is a rendelkezésre álló forrásokból hiszen ezeken keresztül kellene bemutatni (amíg még nem késő) a görögkatolikus vallásosság népi(es) oldalát. Erre

Bálint Sándor felvetésének megfelelően már történtek kezdeményezések, például a *tornahorvái* ikonosztácion beazonosítását segítette Bodnár Mónika néprajzkutató, aki a község vallásos életét, ünnepi szokásait vizsgálta, publikálta.

A máriapócsi templom „faragásának stílusában ügyesen ötvöződik a bizánci, a nyugati és az iszlám művészet díszítő kedvének legjava,” – írja a szerző; a templom berendezésén Konsztatinosz Thaliodorosz szobrász is dolgozott.

„A történelmi változásokkal járó szemléletváltás a gyűjtemények további sorsát is kedvezőtlenül befolyásolta, ezek a tárgycsoportok kiestek a szűkebben értelmezett, nemzeti központúvá alakított kutatás látóköréből, visszacsempészésük a tudományos köztudatba még ma sem könnyű feladat.”

Terdik Szilveszter idézett gondolatát erősíti és cáfolja is kötetük megjelenése, mint e „visszacsempészés” értékes állomása.

**Pócs Éva – Hesz Ágnes (szerk.): Orvosistenekről a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzaskörzetéből.** Budapest, Balassi Kiadó. 2016. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 2.) 416 p.

*Tamás Ildikó*

A *Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából* sorozat második tagja tavaly *Orvosistenekről a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzaskörzetéből* címmel jelent meg Pócs Éva és Hesz Ágnes szerkesztésében. A sorozat első kötetét jellemző, egyetlen téma köré szerveződő tanulmányokkal ellentétben a szerkesztők koncepciója ezúttal a kutatócsoport tevékenységének minél átfogóbb bemutatása volt. Ez nemcsak a – cím által is jelzett – tematikai sokszínűségben mutatkozik meg, hanem az interdiszciplináris vizsgálat célkitűzéseiben, és a módszertani sokoldalúságban is. Az elemzések időben és térben is széles keresztmetszetet adnak, és számomra ez a két aspektus (idő és tér) jelöli ki a kötet szerkezetét. Bár a tanulmányok sokszínűsége miatt a tartalomjegyzéket nem tagolják tematikus alcímek, érezhető a kronológia és a lokalitás elve a kötetben bemutatott írások elrendezésében. De számos egyéb kapcsolódási pont is összefűzi a tanulmányokat, amelyekre tanulmányok rövid ismertetése után igyekszem kitérni.

A szerkesztők előszavát követően a tanulmányok sorát Tóth Anna Judit kezdi: Állatmaszkos felvonulások a késő ókorban – Szt. Ágoston tanúsága? címmel. A szerző a Kalendae Ianuariae ünneplésére vonatkozó ókori és középkori források bemutatásával árnyalja a kereszténység formálódó évszázadainak a közösségi vallási élettel kapcsolatos egyes jelenségeit olyan értelmezési tengelyek metszéspontjain keresztül, mint pogányság–kereszténység, ókor–középkor, kelet–nyugat, intézményesített kultusz és spontán, többnyire alulról épülő szerveződések. A szerző paradoxonnak tartja, hogy a pogány kultuszok betiltása másfajta, nem keresztény vallási ünnepek feltűnéséhez és megerősödéséhez vezetett, amely a tanulmányon túlmutató jelenségekre is ráirányítja a figyelmet. A történeti és szociálandropológiai kutatásokban is számos példa igazolja, hogy egy felülről irányított intézkedés a szándékolttal ellentétes előjelű eredményekkel vagy mellékhatásokkal járhat. Tóth Anna tanulmánya záró gondolataiban arra is rámutat, hogy egy-egy intézményes keret megszűnésével erőre kapnak a spontán, alulról szerveződő kezdeményezések, illetve a keletkezett vákuumot valamely karakterében hasonló jelenség tölti be.

Csepregi Ildikó *Az orvosisten és az orvosszentek megjelenései* című tanulmányának középpontjában a szakrális kommunikáció szentekhez, illetve szent helyekhez kötődő speciális formája, az inkubáció áll. Az értelmezési keretet ez alkalommal is a pogányság–kereszténység átmenetisége, to-

vábbb az általa vizsgált jelenségekben kimutatható számos parallelizmus adja. Az ókori orvosistennek álomban történő gyógyításának narratívumaiból több elem megtalálható a keresztény gyógyító szentekkel kapcsolatos történetekben is, mint például a gyógyítás aktusának, illetve magának a gyógyítást végző természetfeletti lénynek adott helyhez kötöttsége, a szent megjelenésének kultikus ábrázolásával egybecsengő leírása, valamint a zarándoklat, az utazás aktusa. „Az álom- és betegségtapasztalat többé-kevésbé állandó jellemzőinek köszönhetően – írja a szerző – meglehetősen hasonlóságokat eredményeztek olyan elbeszélésekben is, amelyeket nemcsak évszázadok, de egy más vallásos világkép is elválasztott egymástól” (50. oldal).

Vidas Bea *Egy magyarországi és egy libanoni látó* című tanulmánya két, egymástól hatalmas földrajzi távolságban élő, látomásaikban Jézus szenvedését átélő nőt mutat be. A libanoni látóasszony tudományos reprezentációját, és a róla készített dokumentumfilm anyagát veti össze a magyarországi látóval kapcsolatos saját kutatási tapasztalataival. A két személy köré szerveződő kultusz közös sajátossága például, hogy a látók otthonában lokalizálódik, továbbá mindkettőben megfigyelhető a keresztény hitvalláson túlmutató, a passió szenvedéseit a saját nemzet sorsával összekapcsoló értelmezés. A nemzeti elköteleződés mellett mindkét látó kinyilvánítja az egyetemes katolikussághoz tartozását, tevékenységüket mindketten az egész emberiség hasznát is célzó prófétai küldetéstudattal végzik.

A következő tanulmány címe: *A zivatar ördögének munkálkodásáról: „A természeti tünelemények mivoltáról...” Egy prédikációfordítás tanulságai*. Szacsvey Éva írása egy német prédikációs szöveg magyar adaptációjával foglalkozik, és a szöveg módosulásának háttérében lévő okokat nyomozza. A magyar fordítás eltérései elsősorban a magyar hiedelem példák alkalmazásában és a természettudományos magyarázatok egyszerűsítésében vagy elmaradásában mutatkoznak meg. Az utóbbira a szerző a két (magyar és német) lelkész műveltségi háttérében keresi a magyarázatot, de utal a magyar közönség ismereteihez igazított megfogalmazás lehetőségére is. Úgy tűnik, hogy a magyar lelkész fizikai tárgy felkészültségénél fontosabb lehetett a retorikai motiváció, azaz a hallgatóság számára értelmezhető példák bemutatása. A művelt rétegeket célzó ars praedicandi mellett az egyszerűbb közönség épülésére szolgáló, anekdotákat és egyéb, ma folklóradatnak tekintett narratívumokat is felhasználó prédikáció már a középkori retorikában is helyet kap. A 19. század elején szilárdul meg a magyar nyelvű homiletikai irodalom, és a reformkor elején kezdenek a szerzők tudatosan törekedni a terminológia magyarosítására. A vizsgált prédikációs szöveg természettudományos magyarázatainak esetlensége mögött az is állhat, hogy a német fogalmak magyar standardizált megfelelői egyszerűen nem álltak még rendelkezésre.

Iancu Laura *„A vallás lassanként gyökeret verhetne.” Történeti adatok a moldvai katolikusok 19. századi vallásosságához* című tanulmánya hiánypótló jellegű, hiszen a vonatkozó szakirodalom mindeztidáig kevésbé figyelt a helyi doktrinális vallási jelenségek feltárására, és az egyéni hitéletre gyakorolt hatására. „Jelentős összefüggés figyelhető meg az egyházi monopólium, az egyházi intézménystruktúrák jelenléte, valamint a vallásosság tartalma, jellegzetességei között. Különösen hangsúlyos ez a kérdés akkor, ha az egyház missziós keretek között működik egy adott területen” – írja (83. oldal). A 19. századi moldvai intézményes egyházi működést bemutató források feltárásával és bemutatásával Iancu Laura fontos adatokkal egészíti ki a korabeli moldvai katolikusság vallási életére vonatkozó tudunkat, különösen a hívők és a misszionárius papok kapcsolatára, vagy a liturgia, ima, ének, áldások helyi gyakorlatára vonatkozóan.

Takács György *„Bal kezében van a kicsi írott könyve.” A könyv, az írás-olvasás és a „tudomány” kapcsolata a Tartos menti csángóknál* című tanulmányának fókuszában az írásbeliség, és annak máigikus aspektusai állnak egy Csíkszéken elterjedt imaszöveg könyvre mint szimbolikus tárgyra vo-

natkozó szövegrészletéből kiindulva. Felhívja a figyelmet arra, hogy amikor az alfabetizáció hatását vizsgáljuk az elsősorban szóbeliségben élő közösségekben, az olvasás- és íráskészséget fontos különválasztani. Számba veszi az olvas ige néprajzi/antropológiai értelmezés szempontjából is fontos konnotációit, így például kiemeli az olvasás és az imádkozás közös szemantikai tartományát. Az olvasás és imádkozás nyelvi kapcsolatában a szöveg változatlan ismétlésének fontossága is megmutatkozik. A gondolatébresztő írás alapján az olvasás jelentéstartománya talán kiegészíthető a régiségben általános és a tájnyelvben ma is élő számolás jelentéssel is, amely a vallásgyakorlat számos aspektusában szintén érvényesül, akár a rózsafüzér használatában, akár a ráolvasások mondásában.

*A szerelem mint betegség: a gyimesi magyarok romantikus szerelemmel és szerelmi rontásokkal kapcsolatos elképzelései* című írásában Balatonyi Judit az antropológiában kevésbé kutatott témával, a szerelemmel, annak szimptómaival és társadalmi értelmezésével foglalkozik. A hosszú terepmunkára, számos interjúra alapozó adatgazdag dolgozat elsősorban a betegség orvosantropológiai definíciója felől közelít tárgyaához, azonban leírásában és következtetéseiben jóval szélesebb, a rontással, a boszorkánysággal foglalkozó szakirodalomhoz is szervesen kapcsolódik. Vizsgálja az egyéni és közösségi értelmezés dialektikáját, a szituációfüggő definiálás eseteit, és bemutatja, hogy az értelmezések hogyan illeszkednek egy társadalmilag fenntartott normatív rendszerbe. Arra is rávilágít, hogy ez a rendszer nem statikus, különösen a generációs különbségek formálják. Tanulmányában a rontás/átok Evans-Prichard-i felfogásának közeli párhuzama is kirajzolódik, a szerelem pozitív vagy negatív, azaz betegségkénti interpretációja a közösségi értékrendszer modelljeihez igazodik, továbbá a megítélés a körülmények változásának függvényében ingadozik a két ellentétes pólus között.

A következő tanulmány: *Samanizmus vagy boszorkányság? Táltosok a boszorkánybíróságok előtt*, amelyben Pócs Éva a táltosnak nevezett specialista közösségi szerepét vizsgálja a 18. századi magyarországi boszorkányperek peranyagának tanúságai alapján. A korábbi táltos koncepciót felülvizsgálja, számos vonatkozásában újraértelmezi és kiegészíti. A források arra utalnak, hogy a táltosok csak megnevezésükben különböznek a vizsgált korszak egyéb természetfeletti tudással bíró mágikus specialistáitól. Ebben az értelemben a táltos és boszorkány közös rendszerben jelenik meg a magyarság korabeli hiedelmeiben és rituális gyakorlatában. A táltos és a boszorkány alakját több közös motívum köti össze, mindkettő megítélése ambivalens, a társadalom tagjaként hasonló tevékenységeket végeznek, és mindkettőhöz kapcsolódóan megjelennek a transzban illetve álomban történő szellemharc narratívái. A táltos pozitív és a boszorkány negatív konnotációit a korabeli elit diskurzusai is formálhatták. A periratok alapján Pócs Éva azt is kiemeli, hogy a táltos, illetve ellenboszorkány, boszorkány szerepek szituációfüggőek voltak, és ugyanaz a személy két különböző esetben más és más pozícióba kerülhetett. Különösen érdekes a szerző fél- és egész táltos kifejezésekkel kapcsolatos megállapítása, amely szerint elképzelhető, hogy a táltosságnak létezhetett két különböző, a mennyei–alvilági oppozícióra épülő, hierarchikus viszonyban álló kategóriája.

Peti Lehel *A Szentlélek ajándékai és karizmatikus rítusok egy moldvai kistérség pünkösdi közösségeiben* című írása három pünkösdista csoport példáján mutatja be a mozgalom különböző helyi adaptációit. A pünkösdiszmus funkciójának megértését az eltérő szociokulturális háttérrel rendelkező közösségekben elsősorban a Szentlélektől jövő ajándékok koncepcióin, és azok rituális megjelenítésén keresztül vizsgálja. Mivel a lokális csoportok kialakulása és működése elválaszthatatlan néhány karizmatikus vezető tevékenységétől, az elemzésben hangsúlyosan szerepelnek a legitimációs és a pozíciók újradefiniálását célzó technikák. A tanulmány jól példázza, hogy a közös doktrinális alapokra épülő közösségek mennyire más irányokban formálódhatnak a tagság összetételének, vallási, etnikai kapcsolathálójának, otthonosnak tekintett és vagy éppen elutasított diskurzusainak függvényében.



Kis-Halas Judit *Hortikulturális utópia. Egy globális spirituális mozgalom helyi értelmezései* címet viselő tanulmányának célkitűzése, hogy a globalitás és a lokalitás közti interakciókat mutassa be az *Anasztázia követői* nevet viselő orosz eredetű New Age mozgalom hazai recepciójának példáján. A megújulást hirdető „ökotudatos” spirituális mozgalom oroszországi és nemzetközi kibontakozása egy könyvsorozat megjelenésének köszönhető. A szerző kiemeli, hogy a „kortárs magyar spirituális miliőben még mindig kiemelt szerepe van az olvasás útján történő ismeretszerzésnek” (377. oldal). Kis-Halas Judit szerint a mozgalom magyarországi szerény fogadtatása talán azzal magyarázható, hogy az anasztéziánusok számára központi jelentőségű környezettudatos, régi technikákhoz, szervezeti keretekhez visszatérő gazdálkodás ideológiáját nálunk a nagyobb múltú ökofalu-kezdemenyezések már „lefoglalták” az arra fogékony társadalmi bázissal együtt.

A szövegfolklorisztikai kérdéseket felsorakoztató *Az apokrifektől a népi bibliáig* című záró tanulmányban Nagy Ilona „a magyar folklór ószövetségi tárgyú, parabiblikus narratívumainak vizsgálatát az apokrif iratokkal összefüggésben tárgyalja” (383. oldal). Bemutatja az apokrif több diszciplinára kiterjedő szakirodalmát, elsősorban a fogalom definiálásának problémáira koncentrálna. A kánon, apokrif és népi szövegek egymáshoz való viszonyát a statikus kategóriák alkalmazása helyett Nagy Ilona a távolodás metaforájával írja le. Idézem: „Ha az apokrifeket a kánontól eltávolodó jelenségként definiáljuk, a népi szövegeket az apokrifektől eltávolodóként is jellemezhetjük” (392. oldal). Részben ezzel összhangban a bibliai szövegek vizsgálatát célzó újabb tanulmányokban a szóbeliség és írásbeliség szétválasztása helyett inkább ezek kölcsönhatására terelődik a figyelem, és igény mutatkozik az apokrif fogalom kiterjesztésére, újradefiniálására, főként annak kommentárkénti, illetve exegetikai értelmezése révén.

A fogalomhasználat illetve a fogalmi definíciók sokszor meghatározzák a kutatási témákat, irányokat, módszereket és befolyásolhatják a következtetéseket. A definíciók újragondolásának szükségessége nemcsak Nagy Ilona tanulmányában vetődik fel, Pócs Évánál is megfogalmazódik például a táltos néprajzban kanonizált jelentéstartományával kapcsolatban. A magyarság honfoglalás előtti samanisztikus gyakorlatához rendelkezését minden bizonnyal elősegítette a szó finnugor eredete, és a mai rokon nyelvi megfelelései is. A kötetben szintén több tanulmányt összekapcsoló sarkalatos pont az írásbeliség és szóbeliség viszonya. Az írás illetve a könyv varázserővel rendelkező entitásként jelenik meg az időben és térben távoli hagyományos falusi közösségekben és a kortárs, tagságukban változatos összetételű ezoterikus mozgalmakban (Takács György és Kis-Halas Judit írásában). Szacsavay Éva a szóbeliség és az írott formában terjedő elit műveltség együttes hatását mutatja be a prédikációirodalom fordítási gyakorlatában, Nagy Ilona pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy bár a szóbeli és írásbeli irodalom különbözik egymástól, „szétválasztásukra nincs megbízható módszer” (396. oldal).

A tematikájában rendkívül változatos tíz tanulmány számos kapcsolódási lehetőségeiből még egyet kell kiemelnem: a nyelvi és kulturális diszkrepanciák hatását egy-egy jelenség alakulására. Itt felidézhetők Peti Lehel és Kis-Halas Judit tanulmányának egyes tanulságai: mindkettőjük írásban hangsúlyos a globalitás és a lokalitás közti interakciók bemutatása, illetve egy-egy kiindulási jelenségtől meglehetősen eltávolodó helyi adaptáció lehetséges okainak feltárása. Peti Lehel kutatása azt is jól példázza, hogy a pogány gyógyító, jósló specialisták eltűnésével hogyan jelennek meg alternatív keresztény megoldások olyan funkciók betöltésére, amelyekre továbbra is erős társadalmi igény mutatkozik.

A kötetben megjelenő monografikus tanulmányokat és egy-egy adott kutatás kezdeti fázisát bemutató írásokat összekötik az újszerű kérdésfelvetések, és az adatgazdagságra, alapos terepmunkára épülő, adekvát következtetések. A filológiai vizsgálatok és a kortárs néprajzi, antropológiai terepta-

pasztalatok egymás mellé helyezésével nemcsak változási folyamatok rajzolódnak ki, hanem a jelent és a múltat összefűző, újabb és újabb kontextusokban felbukkanó markáns motívumok és jelenségek is.

**Lehoczki Zsuzsanna (szerk.): Az Érd-ófalui Szent Mihály-templom műemléki helyreállítása és Historia Domusa.** A Magyar Földrajzi Múzeum kiadása. Érd, 2016. 232 p.

Bárth János

A tudományos alapossággal megírt, figyelemfelkeltően szép borítójú, gondosan szerkesztett, körültekintő tipográfiával, átgondolt tördeléssel, példás nyomtatással megalkotott könyv két témakört foglal magába, amelyeket Érd, mint helyszín és a szakralitás, mint szellemi háttér köt össze. Az egyik témakört Érd nagymúltú szent helye, a Szent Mihály-templom nyújtja, amelynek építészettörténeti kutatása, műemléki helyreállítása, restaurálása nyolc tanulmánynak adott mondanivalót. A másik témakört az érdi Szent Mihály plébánia *Historia Domus*ának ismertetése, méltatása, közzététele jelenti.

Az első témacsoport tanulmányai: Krähling János, Gyetvainé Balogh Ágnes, Héczey-Markó Ágnes, Rácz Miklós, Armuth Miklós, Hegyi Dezső, Patak Gergely, Sipos András Árpád, Zsembery Ákos, Derdák Éva, Schrett László írásai is tartogatnak ugyan tanulságokat a néprajz számára, most itt mégis a második témakört, Lehoczky Zsuzsanna művét ajánlom az *Ethnographia* olvasóinak figyelmébe.

A *Historia Domus*, magyarul *háztörténet* ismert „műfaja”, protokollumszerű kötetfajtája a plébániai irattáraknak és a szerzetesházak levéltárainak. A magyar néprajzkutatók ismerik, és szükség esetén használják. Néha kissé el is túlozzák a szerepét, jelentőségét. Egyesek úgy gondolják, hogy ha faluban járnak és a helyi plébánián belelapoznak a *Historia Domus*ba, megtették a szükséges lépést a falu múltjának, társadalmi, vallási viszonyainak megismerésére. Pedig nincs az a *Historia Domus*, amely helyettesíthetné a megőrződött plébániai irattár eredeti dokumentumegyüttesét!

Kutatói tapasztalataim szerint a *Historia Domus*ok, mint történeti és néprajzi források értékét, szerepét, súlyát jelentősen korlátozza az alábbi néhány körülmény:

1. A 18. században és a 19. század első felében a magyarországi falusi, mezővárosi plébániákon nem vezettek *Historia Domus*okat. A legjelesebb plébániákon is, felsőbb parancsra, püspöki rendeletre általában a 19. század végén kezdtek eseményeket, vallási helyzeteket feljegyezni a plébánosok. Az 1980-as években viszont sok plébánián abbahagyták a *Historia Domus*ok írását. Úgy látszik az egyházfők a 20–21. század fordulója táján nem szorgalmazták kellően a helyi feljegyzések készítését. Így azt mondhatjuk, hogy a szorgalmasan vezetett *Historia Domus* a 20. század első felének és közepének jellemző egyháztörténeti, helytörténeti dokumentuma. Tartalma is többnyire erről a korról ad felvilágosítást.

2. A *Historia Domus*ok jellemző sajátossága, hogy sok plébániáról rejtélyes módon elvesznek. No, nem a háborús károsodásokra gondolok, hanem fontoskodó „érdeklődők”, tudóskodó honismereti aktivisták kölcsönkéréseire, nagyvonalú papok meggondolatlan kölcsönadásaira. Az efféle kölcsönzéseket sok esetben évekig, évtizedekig nem követte visszaadás. A papot elhelyezték, a kölcsönvevő elköltözött, vagy meghalt, és a *Historia Domus* soha nem került vissza a plébánia irattárába, illetve a plébániai iroda polcára, az anyakönyvek mellé, ahol korábban tartani szokták.

3. Sok plébánián a régi *Historia Domus* eltűnése miatt, a 20. század közepén új *Historia Domus*t kezdtek írni, amiben a faluból elkerült papok, régi egyházgondnokok meghallgatásával megpróbáltak visszatekinteni korábbi időkre. Ezek a visszatekintések tartalmaznak bizonytalan és pontatlan adatokat is.

A Historia Domusok, mint kéziratos plébániatörténeti áttekintések sokfélék. Egyik végletnek tekinthetők azok a „mintaszerűen” vezetett krónikák, amelyekben az egymást követő plébánosok évről-évre, hónapról hónapra leírták a helyi egyházközség, plébánia, templom fontosnak tartott eseményeit, megörökítették a vallási közösség, illetve a falu örömeit, gondjait, bajait. A másik végletet azok a protokollumszerű kötetek jelentik, amelyben a történeti érzékenységu plébános a plébániáján fellelhető dokumentumok bemásolásával képet próbált adni egyházközsége, temploma valamely korszakának történetéről.

Hegedüs József az érdi Szent Mihály-templom plébánosa, aki 1822-től 1866-ig viselte hivatalát, a fentebb jelzett utak közül a második végletet választotta. Az 1850-es években olyan visszatekintő Historia Domust kezdett írni, amelyben megpróbálta összefoglalni az 1822 előtti eseményeket, majd 1822-től, a saját plébánossága kezdetétől levelek, kimutatások bemásolásával és összekötő szövegek írásával adta elő az érdi plébánia és a battai filia 19. századi históriáját. Jó, hogy mindezt megtette, mert az Érd-ófalui plébánia irattára azóta szétszóródott, nagy károkat szenvedett. Így bizonyos levelek tartalmát a különleges Historia Domus őrizte meg.

Lehoczki Zsuzsanna kötet szerkesztő, a Magyar Földrajzi Múzeum dolgozója arra vállalkozott, hogy rövid bevezető tanulmány és szómagyarázatok, jegyzetek kíséretében közreadja Hegedüs József hajdani plébános több mint 70 nyomdai oldalt kitevő Historia Domusát. A közlemény sok fontos adatot szolgáltat a magyar egyháztörténet, az érdi helytörténet és a magyar történeti néprajz számára egyaránt. Egyházi építkezések; településtörténeti változások; kegyes adományok; vallási szokások; úrbéri, nemzetiségi, politikai viták, ütközések; tűzvészek, időjárási viszontagságok, árvizek, járványok; bűnügyek; a katolikus iskolai oktatás nehézségei elevenednek meg a gondosan tudósító plébános dokumentum-szövegekkel illusztrált feljegyzéseiben.

E recenzió íróját különösen megragadták azok a táblázatok, amelyeket az érdi plébánia, valamint a battai leányegyház népességének vallási és nemzetiségi tagolódásáról készített a krónikát író plébános 1825-ben, 1832-ben, 1842-ben és 1844-ben. Táblázatainak bizonyára azok az egylapos *Státus Animarum*ok voltak az alapjai, amelyek ismert levéltári forrásnak számítanak az egyháztörténészek körében. Szembetűnő, hogy ezek a táblázatok illír, német, magyar, szlovák kategóriákba sorolták a plébánia népét. Ez meglepő, mivel más tájakon, például a nyelvileg sokszínű hajdani hatalmas Kalocsai Főegyházmegyében a 18. század végén és a 19. század első felében az évente elkészített egylapos Státus Animarumok, a kutató nagy bánatára, soha nem tartalmaznak nemzetiségi adatokat, csak vallások szerint csoportosítják a települések lakóit. Kérdéses, hogy az érdi nemzetiségi számbavételek Hegedüs József plébános dicséretes egyéni érdeklődésének köszönhető-e, vagy a Székesfehérvári Egyházmegye, illetve már előbb a Veszprémi Egyházmegye püspökei rendelték-e el az évente készített statisztikai célú, egylapos Státus Animarumok nemzetiségi, nyelvhasználati rovatainak használatát?

Az érdi példa mutatja, hogy nem haszontalan a jobb, a különlegesebb Historia Domusokkal való alapos foglalkozás. Az egyháztörténet és a néprajz egyaránt hasznát látná néhány további gondosan vezetett egyházi krónika szakszerű közzétételének.

**Gagy József (gyűjt.) – Dyekiss Virág (közread./szerk.): Hiedelemszövegek Székelyföldről.** Fontes Ethnologiae Hungaricae, XI. L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék. Budapest[–Pécs], 2015. 774 p.

Czégényi Dóra

A Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszéke és a budapesti L'Harmattan Kiadó által 2005-ben *Fontes Ethnologiae Hungaricae* címmel indított közös forrássorozatban mára tizenkét kötet látott napvilágot. A gondosan szerkesztett kiadványokban hozzáférhetővé tett, a Kárpát-medence különböző területeiről (például a Dunántúlról, Erdélyből vagy Kárpátaljáról) származó kéziratos prédikációk, a népi álom- és látomás-szöveganyag, az egyházi szertartáskönyvek, a parasztpróféták szent iratai és a kincskeresők kézikönyvei, a ráolvasás- és hiedelem-szöveggyűjtemények, valamint a babonaankétok és hasonló törekvések fennmaradt dokumentumai a kora újkortól a közelmúltig terjedő időintervallum sajátos forráscsoportjai.

2015-ben, a sorozat X. és XI. darabjaként, két nagyszabású gyűjtemény jelent meg. Az egyikben Takács György folklórkutató a csíki, gyergyói és kászoni székelyek, valamint a gyimesi, hárompataki és Úz menti csángók körében 1995 és 2008 között gyűjtött ráolvasókból tett közzé négyszáz szöveget. A másikban, Dyekiss Virág etnológus, a MTA BTK Néprajztudományi Intézete munkatársának gondozásában, a Gagy József erdélyi társadalomkutató által mintegy három évtized során gyűjtött csíki, gyergyói, kászoni és udvarhelyi hiedelemszövegeket publikálták. A tekintélyes terjedelmű (774 oldalas) gyűjteményt *Hiedelemszövegek Székelyföldről* címmel közreadó szerkesztő szerint: „A vidékről ez az első összefoglaló hiedelemszöveg-kötet.” (32. o.).

A tematikus és területileg átfogó jellegű szöveggyűjtemény megalapozó gyűjtések alakulástörténetét a magát nem folkloristának tekintő gyűjtő „ego-histoire”-szerűen megírt kötetnyitó *előszava* ismerteti (9–31. o.). Gagy József, a kolozsvári BBTE BTK magyar–francia szakos végzettje középiskolai tanárként először Csíkszeredán, illetve Vlahicán (ma: Szentegyháza) tevékenykedett (1978–1990), ezt követően a kolozsvári székhelyű *Művelődés* folyóirat belső munkatársa volt (1990–1996), majd a csíkszeredai Kommunikációs Antropológiai Munkacsoportból szerveződött KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központjához tartozó szakemberként (1996–2002) tudományos tevékenységét a társadalomkutatás területén fejtette ki. A tudományos fokozat (PhD) megszerzése után 2002-től a Sapientia EMTE Marosvásárhelyi Karának docense, majd professzora lett.

Az emlékezetesebb évszámok, helyszínek és találkozások, együttműködések által tagolt pályakép egy 1976-os (nem székelyföldi, hanem gyimesi) gyűjtéshelyzetben elhangzott, és 1977-ben publikált hiedelemszövegtől a jelen válogatásig bontakozik ki, de a későbbiekben az „egy szerep próbálgatása”-nak tekintett 1974/75-ös székelyföldi „első lépések” is rekonstruálódhatnak (28. o.). Jelen gyűjteményben a még egyetemi hallgatóként írt és kéziratban maradt *Firtosalj mondák* című 1978-as szakdolgozatból kiemelt 73 etédi, énlaki és firtosmartonalji hiedelemszöveg mellé az 1981 és 1982 nyarán szervezett kirulysarki néprajzi gyűjtőtáborból származó szövegek némelyike is szerepel. Az 1984-ben és 1985-ben megkezdett, majd 1989 után intenzívebben folytatott és 1992-ben befejezett fenyőközi gyűjtés anyaga pedig teljes egészében bekerült, ahogyan az 1993-tól egyre hangsúlyosabb „módszertani tudatosság” és „gyűjtői rutin” (23. o.) eredményeként archivált hiedelemanyag zöme is. A felsoroltak alapján, illetve a korábbi publikációkban idézett interjúrészletek és közzétett szövegmelléletek figyelembevételével (Gagy J. 1998, 2004, 2010, 2013), amelyeket e szöveggyűjteménybe is beválogattak, a fűlszöveggént olvasható pontatlanság – ti. hogy a kötet hiedelemszövegeit Gagy József „mintegy tíz[!] év leforgása alatt” gyűjtötte – némi fejtörést okozhat, ahogyan a publikált szövegek adatolása is. Például, az az 1991-ben Korondon rögzített, de fenyőközi vonatko-

zású adat, amely egy 81 éves nőtől gyűjtött szöveggként szerepel (608–610.) egy korábbi tanulmánykötet szövegmellékletében 1984-es gyűjtésként adatolt (vö. Gagy J. 1998: 125–129).

Mivel a terepközei élmények és eredmények nyomába eredő kutató számára „a mondaszövegek a kutatott jelenségek megértéséhez szükséges és szükségszerűen megkonstruálandó szövegbázis részét, a narratív valóságprezentációk egyik fontos tartományát képezték” (27. o.), másrészt (a gyűjtő saját bevallása szerint): „Pillanatig sem gondoltam arra, hogy egykori, adattárba került, valamint a saját tulajdonban, kéziratban levő hiedelemszövegekből szöveggyűjteményt válogassak, állítsak össze” (29. o.), a „ki[t]erjedt elbeszélésanyag” (33. o.) tematikus csoportosítását az összeállítás, szerkesztést magára vállaló Dyekiss Virág valósította meg. Az eljárásként nem ismeretlen, de az elkülönített tartalmi egységek tekintetében némiképp rendhagyó rendszerezési kísérletről a *Tartalomjegyzék* (5–8. o.) egyenetlenségei ugyanazon besorolási nehézségeket fedik fel, amelyekből néhányat a szerkesztői *Bevezető* is visszaigazol, megerősít (32–40. o.).

A közreadói/szerkesztői szándék értelmében „az első nagy fejezet a szépasszonyokhoz és más mitikus lényekhez fűződő hiedelmeket összegzi.” (33. o.). A *Tündérek*; a *Piros rokolyás alakok*; a *Vadember és vadleány*; a *Lidérc*; a *Mitikus állatok*, kígyó és medve után a *Különböző lények* kategóriájában szerepeltetett ördög, *pilikuvics*, *táltos* és *garabonciás* mellé a *repülő csészealj* (és nem az azon látni vélt „annyi apró ember”; lásd: 90. o.; vö. 274–275., 772. o.), legutolsó (ti. fejezetzáró) tematikus csoportként pedig maga a *Kincskeresés* sorolódott be a *Mitikus lények* csoportjába. Ugyanitt, a szépasszonyok felismeréséről szóló, az emberalakjukhoz hozzárendelődő ló-, illetve lúdlábról beszámoló három hiedelemmonda *Állati lába van (al)* cím alatt olvasható (57–58. o.), így a szövegkategorizálási szemponttá vált ismertetőjegy előtt és után a szövegrendezési elvként beazonosítható aktivitás (*befonják* a ló sörényét, *eltekerik* az ember száját, *meghordozzák* stb.) itt felfüggesztődött.

Ezek a kisebb-nagyobb rendszerezési dilemmák, amelyek a hiedelemszövegek archiválásának, gondozásának és megjelentetésének nem új keletű (folklorétextológiai vonatkozású) kérdéseire is ráirányít(hat)ják a figyelmet (lásd erről: Voigt V. 2004), a szövegkorpusz áttekinthetővé tételét megcélzó további nyolc – *Boszorkányok*; *Csináltatás, igézés*; *Tudós emberek, asszonyok*; *Kalugerpapok*; *Jóslók, jóslatok*; *Szentasszonyok*; *Csoda, imameghallgatás, isteni büntetés*; *Haldoklás, halál, visszajáró halott* – fejezet elkülönítésében és belső tagolásában is észlelhetők. A természetfölötti képességűnek vélt emberek alakját, tevékenységét és megítélését illusztráló hiedelemszövegek olvashatósságát azonban mindez nem befolyásolja. A kötet végén az eligazító szándékkal összeállított *Tárgymutatót* (747–773. o.) egy *Helységnévjegyzék* is követi, amelyben a szöveggyűjtemény által centralizált 20 gyűjtőpont adatolása szerepel.

A kötet egyik vitathatatlan érdeme a gazdag szöveganyag hozzáférhetővé tétele, mind a szakmai, mind a szélesebb olvasóközönség számára. A tematikusan és területileg egyaránt reprezentatívnek minősülő szövegek arról az igen képlékeny vallásos-mágikus jellegű képzetrendszerrel és gyakorlarról tanúskodnak a legszemléletesebben, amely a társadalmi kommunikáció (személyközi) mikroviszonyaiban reflektált ismeretként vált rögzíthetővé.

**Hála József: Különös kövek, csodás csontok. Kilenc dolgozat a népi geológia köréből.** Érc- és Ásványbányászati Múzeum Alapítvány. Rudabánya, 2016. 246 p., fekete-fehér és színes illusztrációkkal.

*Lukács László*

A magyar néprajztudomány tematikai gazdagodását jelzi, hogy a XX. század utolsó harmadában megjelent, ezredfordulónkra megerősödött népi geológiánk. Jeles képviselője, fáradhatatlan kutatója, népszerűsítője a geológiai technikumban érettségizett, majd etnográfusi szakképesítést nyert, mindvégig a patinás Magyar Állami Földtani Intézet munkatársaként dolgozó kollégánk, Hála József. Az egyetemi oktatás, a kézikönyvek, szakbibliográfiák révén elfogadott hagyományos kánonhoz szokott rendszerünkben ismeretlen volt a népi geológia, amit Hála József tanulmánykötetének előszavában, a népi természetismeret részeként, így határozott meg: „Utóbbi alatt a nem iskolában tanult, tapasztalati úton szerzett, „apáról-fiúra” a szájhagyomány útján átörökölt földtani ismeretek és vélekedések (ásványok, kőzetek, ősmaradványok és talajok népi elnevezései; a földtani képződmények racionális és irracionális felhasználási módjai; azok, valamint a földfelszíni formák, barlangok stb. keletkezésének mondai magyarázatai stb.) összességét értjük” (7. o.).

Hála József a Magyar Állami Földtani Intézet Tudománytörténeti Gyűjteményének kezelőjeként igyekezett összehangolni a geológia és a néprajz iránti érdeklődését, földtani ismereteit a néprajztudományban hasznosítani, és fordítva. Tudományos törekvéseinek eredményeit számos könyve, tanulmánya bizonyítja. Kutatás közben az Intézet kiváló és óriási könyvtárának régi anyagában számos, korábban ismeretlen néprajzi leírásra, fényképre, metszetre, rajzra, térképre bukkant a népi geológia területén túlmutató témákban is. Jelen kötetébe, ahogy alcíme is elárulja, egy csokorra való válogatott népi geológiai dolgozataiból.

Tanulmányainak sorát Jókai kígyóköveivel kezdi. Az írófejedelem művei bizonyítják, hogy a geológiával és az etnográfiával meghitt kapcsolatot ápolt, a népi geológia jelenségei, tényei sem kerültek el figyelmét. Adatait, történeteit beépítette írásaiba, így a kígyókövel kapcsolatos ismereteit is. *Kígyókö* szavunk kétféle képződményt jelöl: 1. mintázatában a kígyóbőrhez hasonló kőzetet 2. általában feltűnő színű, varázserejű, gömbölyded követ. Utóbbi a néphit szerint a kígyók szokták fűjni Szent György nap előtt vagy nyáron. Mágikus tárgyként használták: aki ilyet talál, szerencsés lesz, erszényben hordva sohasem fogy ki a pénze, a felfűvódott marha leapad, ha végighúzzák a hátán, ha a lyukas kígyókövön keresztül fejjük, sok lesz a teje, s nem ronthatják meg. Jókai négy művében írt a kígyókörről Ipolyi Arnold *Magyar mythológiája* alapján: *Bálványosvár* (1883), *A Damokosok* (1883), *A három márványfej* (1887) című regényeiben és történelmi drámai költeményében, a *Leventében* (1897). Utóbbi néprajzi vonatkozásai miatt már 1891-ben beharangozta az *Ethnographia*. *A Damokosok*ban Jókai nagy tekintélyű tudósok: Paracelsus és Hatvani István említésével igyekezett nagyobb súlyt adni a kígyókörről leírtaknak. Tanulmányában Hála József sikeresen kísérte meg Jókai többi adata forrásának megállapítását.

*Alföldi adatok a „mennykövek”-ről* című tanulmánya bevezetéséből megtudjuk: „A *mennykő* és az *istennyila* jelentése a magyar népnyelvben: 1. „villám”, 2. „a villámmal az égből a földre érkezett kő”. A *mennykő* szó villám’ értelemben a régi magyar köznyelvben is használatos volt és elektromosság, villamosság’ értelemben használták” (41. o.). A *mennykövek* mint tárgyak főként régészeti leletek (kőbalták, kőkések) voltak. Nagy szerepet játszottak a néphitben és a népi gyógyászatban. A *mennykő* és *istennyila* szólásokban, mesterség- és falucsúfolókban, káromkodásokban, átkozódásokban, szitkozódásokban, népdalokban és egyéb folklóralkotásokban is előfordul. Hála József mindehhez közöl példákat, összehasonlító adatok, párhuzamok említésével az Alföldről.



Bemutatja Hatvani István XVIII. századi híres debreceni professzor, a „magyar Faust” *mennyköves gépét (electrica machina)*.

Kötetének harmadik tanulmányában az *aranyat termő szőlők*ről szól. „A középkortól kezdve több évszázadon át hazánkban és külföldön is egyaránt tartotta magát az a hiedelem, hogy Magyarország egyes vidékein a szőlők aranyat teremnek... A szőlőkön-szőlőkben háromféle módon: 1.) vesszők, indák formájában nőtt ki a földből a töké, vagy a töke mellett; 2.) kiszivárgott a szemekből és azokon volt látható szemcsék, cseppek, morzsák formájában; 3.) a szemekben aranymagok voltak” (69. o.). Legrégebbi híradás róluk középkori fő szőlőtermesztő területünkről, a Szerémségből származik, majd a török hódítással a szőlőtermesztéssel együtt e hagyománykör áttevődött a Tokaj-Hegyaljára, de számos ilyen adat származik a Felvidékről, néhány Sopron környékéről is.

A Börzsöny Hála József fő gyűjtőterülete, doktori értekezését is az itteni kőbányászatról és kőhasznosításról írta, de nem kerülték el figyelmét egyéb népi geológiai témák sem. Utóbbiakat foglalta össze: Ásványokkal és kőzetekkel kapcsolatos néprajzi adatok a Börzsönyből és környékéről címmel. A börzsönyi piros gránát-kristályokból nyakékek, nyakláncok, dísz tárgyak készültek, gyógyszeralapanyagként, sőt puskagolyóként is felhasználták őket. Naszály és a Duna-balparti hegyrögök porrá tört gipszkristályával, a *forrasztókövel* háziállatok törött lábát tudták összeforrasztani. Felforrósított kővekkel így történt a vízmelegítés: „A XIX. század közepén a gyógyerejéről híres diósjenői *Kámor-pataki fürdő* és a *Zsibak-forrás* vizét a környező árkok falaiból kiszedett és rögzített felforrósított homokkődarabokkal melegítették fel úgy, hogy azokat egy *gally-sátor* alatt álló, vízzel telt kádba dobták. A homokkőben bőségesen előforduló ösmaradványok héjaiból kioldódó mésznövelte a víz gyógyhatását” (89. o.). Kősziklákon látható különféle természeti képződményekben óriás termetű ősemberek, Jézus és szamarának lábnyomait vélték felismerni. A földtevés (geofágia) egyik hazai előfordulását Csesztvéről (Nógrád m.) közli, ahol éhínség idején *sárgás-fehér, porhanyós földnemet* fogyasztottak.

Erdély miocén homokkő-konkrécióit, a *gömbköveket* Kolozsvárról mutatja be gazdag művelődéstörténeti emléktárhely felidézésével. Közülük a leghíresebbet a belvárosi unitárius templomban őrzik: ezen állva a „Thorda- és a Belközéputcza szögletén” hirdette 1568-ban Dávid Ferenc az unitárius vallás tanait.

„Noé szőlője” Istenmezején (Heves m.) kővé vált egy etikátlan cselekedet következtében: a szőlőt kérő állapotos asszony, koldus, Jézus és Péter apostol, beteg gyermekek anyja vagy remete megátkozza a kérés teljesítését megtagadó szőlőtulajdonost, hogy tökéi kővé váljanak. *Noé szőlője* természeti képződmény, földtani látványosság a Tarnavidéki Tájvédelmi Körzetben.

Az eocén kori nummulitiszek maradványait leginkább lencsékhez vagy pénzekhez (*kőpénzek*, *Szent László pénze*) hasonlították. Keletkezésüket elsősorban Szent László királyunk személyéhez, a pogányok elleni harcaihoz kapcsolt mondákkal magyarázták. „A közelmúltban végzett néprajzi gyűjtésekből kiderül, hogy a Felvidéken (a történelmi Magyarország északi részén) és a mai Észak-Magyarországon, például Barácán, Debrődön, Dejtáron, Regécen, Sárospatakon és Nyitraegerszegen is ismerik Szent László király és a kővé vált pénzek mondáját, azonban e tájon a nummulitiszekkel, azaz a *kőpénzekkel* és más kővé váltakkal kapcsolatban egyéb történetek is keletkeztek” (157. o.) Tanulmányában ezeket mutatja be Hála József.

A kötet címében jelzett csodás csontokkal a *Mamutcsont a hálóban, a múzeumban és a várkapun* című tanulmányában foglalkozik. Megtudjuk, hogy a Tisza medre az ősemlősöknek, a gyapjas mamutoknak és a gyapjas orrszarvúknak európai viszonylatban is az egyik legjelentősebb lelőhelye. Halászaink hálójából így számos értékes csontlelet került közgyűjteményeinkbe, jutott belőlük vár-

kastélyainkba, városházák kapuja fölé, sőt a nagyszombati templom kapujára is. A tanulmány e láncra ver „óriáscsontok” sorsának alakulásával foglalkozik: szerencsés esetben múzeumba kerültek.

A kötet zárótanulmánya Hála József és Magyar Zoltán közös munkája: *Az oltatlan mésszel elpusztított sárkány. Egy alsórákosi monda népi hagyományköre*. Alsórákoson (Nagy-Küküllő m.) a sárkányölő típusú mondák legkülönbözőbb változatai maradtak fenn. A szerzők az oltatlan mésszel elpusztított sárkány mondatípusának helyi változatait és magyar redakcióit veszik számba, néhány nemzetközi párhuzamára is felhívják a figyelmet.

Hála József könyve nemcsak tartalmi, hanem formai szempontból is kiemelkedő teljesítmény: külsejével is elárulja, hogy a szerző évtizedek óta szerkesztő is (*Néprajzi Hírek, Honismeret*). A szerzőitől megkívánt pontosság, egységes formai megjelenés, átgondolt, következetesen alkalmazott szerkezet, amely a főszöveg-részekre az irodalomjegyzékre és az illusztrációkra egyaránt vonatkozik, beleértve még a címleírások pontosságát, a képaláírások egységességét is. A formai megjelenés kiválóságában valószínűleg a két szerkesztőnek (Hadobás Sándor, Máté György) is szerepe volt. Hála József tanulmánykötetével hiánypótló, a föld- és néprajztudomány művelői körében nagy érdeklődésre számot tartó könyvvel gyarapodtunk.

**Labádi Lajos (szerk.): Kiss Bálint református lelkipásztor élete és munkássága (1772–1853). A Kiss Bálint Tudományos Emléknep előadásai.** Szentes, 2014. március 21. Szentes, 2014. 130 p. fekete-fehér és színes illusztrációkkal. Elektronikus formában közzétéve: <http://ekonyvtar.vksz.hu/?docId=39248>

Bognár Szabina

„Tsekéllynek láttó dolgokat is jegyeztem fel” - Kiss Bálint református lelkipásztor, a „figyelmező elme”, az 1839-ben a Magyar Tudós Társaság levelező tagjai sorába választott református lelkész, tudományos munkássága mellett kifejezetten gyakorlatiasnak bizonyult. Több mint fél évszázados szentesi munkássága során iskolát, 3000 férőhelyes templomot és parókiát építtetett, de sokat tett például a cserépfedés, a korszerű zöldség- és gyümölcsstermesztés meghonosításáért is. Mára a tudós lelkipásztor nevét viseli a szentesi református általános iskola, megkezdődött a kéziratos hagyaték digitalizálása és közzététele, ugyanakkor unikális munkásságának tudomány- és kultúrtörténeti értékelése még korántsem teljes. A hiányok pótlására tett fontos lépés a 2014. március 21-én megrendezett Kiss Bálint Tudományos Emléknep, valamint az ott elhangzott előadásokat Labádi Lajos szerkesztésében közreadó kötet.

A szentesi kötődésű, szakterületükön elismert előadók az életmű egészét tekintették át, megjelölve azokat a kérdésköröket, ahol további pontosítások szükségesek.

Labádi Lajos, 1995 és 2010 között a szentesi levéltár igazgatója, helybéli születésű helytörténész, *Kiss Bálint élete és munkássága (1772–1853)* cím alatt mutatja be az életút legfontosabb állomásait. Azt a folyamatot, ahogy a Vésztőn született, nemesi származású Kiss Bálint külföldi tanulmányútját követően a szentesi gyülekezetben hozzáfog a lelkészi feladatok ellátásához. Jellemző, hogy működését egy korszerű iskola építésével kezdi, legfontosabb célja az oktatás színvonalának emelése. Az épületen túl hangsúlyt fektet a pedagógiai munka előmozdítására, illetve tankönyvíróként is segíti az oktatást. Tankönyveit (például *Elemi földtan, Egészségtan, Bibliai történetek, Gazdászati, Életrendtan, Kézi mesterségek, Nőitan*) széles körben használták a református felekezet népiskoláiban. A nagyszabású építkezések mellett „gazdasági reformerként” is komoly eredményeket ér el. A *Tudományos Gyűjteménybe* tanulmányt ír a tetőcserép készítéséről, kiemelve előnyeit a tűzbiztonság

terén, az alföldi gazdálkodás számára új munkaeszközöket tervezett: vasekét készített, de dolgozott arató- és cséplőgép tervein, illetve foglalkozott a malmok korszerűsítésével is. Labádi áttekintést ad Kiss Bálint tudományos munkásságáról. A lelkész a *Várad Regestrumot* latinról magyarra fordította, magyarázatokkal, hely- és névmutatóval látta el, hogy széles körben hozzáférhetővé tehesse. Kéziratban maradt többek között *A tüzes vas ítéletének jegyzőkönyve 1212–1236* című tanulmánya, ahogy a magyar őstörténetről és ősvallásról írt munkái is (*Magyar régiségek* I–IV.). Az előadók egybehangzó véleménye szerint tudományos szempontból Kiss Bálint két helytörténeti munkája a legjelentősebb: *A helvétziai vallástételt követő békés-bánati vidék vallási, polgári, tudomány- és földleirati történeteinek emléke*, illetve *A Szentesi Református Eklézsia Krónikája 1764-től 1825-ig*.

A szentesi születésű Karikó-Tóth Tibor, 1996 óta a Kiss Bálint Református Általános Iskola igazgatója az iskola történetét tekinti át 1700-tól napjainkig. A Kiss Bálint közreműködésével épült „Nagy Iskola” a város első emeletes épülete volt téglából és cseréptetővel. A tanítás 1804 őszén kezdődhetett meg az új épületben, és tartott egészen annak 1928-as lebontásáig. 1929-ben ismét új épületnek örülhetett a közösség. Az iskola homlokzatára írt felirat „Istenért és Hazáért”, a szellemiséggel együtt a XX. század során többször változott: az államosítással egyidejűleg a „Szocialista Hazáért” jelmondatra cserélődött, majd 1991-ben – ismét egyházi kézbe kerülve – visszatértek a gyökerekhez. A tanulmány évkönyvszerűen 2013-ig követi nyomon az iskola életének legfontosabb eseményeit.

Filep Antal – a szintén szentesi születésű – néprajztudós, Kiss Bálint munkásságának legjobb ismerője, hiszen pályája egészét végigkísérte a lelkész hagyatékával való foglalkozkodás. Már az 1970-es évek elején előadás tartott a Magyar Néprajzi Társaságban Kiss Bálint település- és építőkéltudományokkal kapcsolatos felfedezéséről, 1972-ben pedig közreadta a lelkész telekrajzait. A professzor az 1800 és 1825 közötti időszakban keletkezett kéziratokat vizsgálva a lelkészi életmű tudománytörténeti elhelyezésére és súlyozására vállalkozott. Legjelentősebbnek a parókiatörténetet értékeli – a 19. század egyik legkiválóbb társadalomtudományi kézirataként tekint Kiss Bálint eklézsiatörténetére –, különösen annak az 1801 és 1825 szentesi népéletet bemutató részeit. Ezek a leírások pontos képet adnak a szentesi gyülekezet társadalmi rétegződéséről, a gyereknevelésről éppúgy, mint az „Eklésia tagjainak külső Formájáról és Öltözetjekről”. Összességében megállapítja, hogy Kiss Bálint népismereti munkássága kiemelkedően alapos, a kor átlagánál gazdagabb: a lelkész egyrészt nem statikus állapotleírásokat készített, figyelme kiterjedt a változások rögzítésére, illetve a társadalmi háttér bemutatására is, másrészt megállapítja, hogy a leírások mögött „a közvetlen megfigyelés biztosított aranyfedezetet”. Őstörténeti próbálkozásai alapján az „őstörténeti csodabogarak” közé sorolja, ugyanakkor kiemeli vonatkozó munkáinak néprajzi forrásértékét. Aprólékosan számba veszi Kiss Bálint tudományos és szépirodalmi reputációját, majd megállapítja, hogy az elért eredmények ellenére az életmű korántsem súlyának megfelelően értékelt, ugyanakkor számba veszi azokat a lehetséges okokat, hogy jelentősége ellenére az életmű java miért is maradt mégis kéziratban. A tanulmányban párhuzamot von Bél Mátyás állam- és népismereti kutatásai, annak célja és módszertana, valamint a Kiss Bálint leírásai között. Ugyanígy – a feltételezései szerint a lelkésszel közvetlen kapcsolatban álló – Tessedik Sámuel életművével. Megítélése szerint a Kiss Bálint munkássága egy sorban említendő Tessedik Sámuelével.

Az életmű kultúr- és tudománytörténetében való méltó elhelyezésének kulcsa a hozzáférhetővé tétel. Az érdeklődők számára nagy segítséget jelent, hogy mára az egyházközségi kéziratok fotói és gépelt másolatai is elérhetők (<http://www.szentesinfo.hu/>).

A szintén szentesi születésű főlevéltáros, Takács Edit a szentesi református eklészia 18–19. századi történetét bemutató három kötetről, illetve azok digitalizálásáról ad számot. Színes idézetekkel mutatja be, miért és milyen tartalommal tartották szükségesnek az eklézsiatörténet rögzítését.

Kiss Bálint szavait idézi: „a figyelmező elme a közönséges tsekélynek látszó szokásokból, még helyesebben ki tudja szemelni, az ész és erköltsbeli culturának mivoltát, mint a nevezetesebb történetekből, mellyeknek szerző okai kevessebb szoktak lenni”. Megítélése szerint a mikrotörténeti megközelítésen túl az *Eklezsia-történet* jelentőségét az adja, hogy megismerhető belőle a korabeli értelmiséget képviselő református lelkészek világképe, véleménye a közállapotokról eredeti fotódokumentációja és ával és a vele szinkronizált modern gépelt másolattal minden

Homoki-Nagy Mária szentesi születésű jogász professzor, a Szegedi Tudományegyetem Magyar Jogtörténeti Tanszékének vezetője, egyetemi tanár, *A szokásjog érvényesülése Kiss Bálint korában* című tanulmányában a korszak jogfejlődésének sajátosságait tárja fel. A magyar joggyakorlatnak ez az időszaka, melyben mind a magánjog, mind a büntetőjog területén elsősorban a szokásjog dominált, épp az olyan lokális forrásokból rekonstruálható, mint a szerző által vizsgált, a mezőváros jegyzője által vezetett, a szentesi levéltárban őrzött *Egyességek könyve*. A számos érdekes példával illusztrált elemzés, melyben helyet kapott egy Kiss Bálint által kötött szerződés is, rávilágít arra, hogy a hétköznapiakban ugyan nem mindig alkalmaztak letisztult dogmatikai fogalmakat, de számos, a római jog, illetve a polgári korszak jogtudománya által kimunkált, általánosan használt jogintézmény, vagy annak előképe fellelhető a korszak joggyakorlatában.

Mód László néprajzkutató, muzeológus „a szőlész-gyümölcsész” Kiss Bálintról közöl tanulmányt. Az alföldi szőlőtermesztés szakértőjeként levéltári források felhasználásával, nagy rutinnal rekonstruálja a helyi szőlő és gyümölcstermesztés viszonyait, és – elsősorban a lelkész a *Falusi földművelőket oktató* című tankönyve alapján – azt vizsgálja, miként vett részt Kiss Bálint a korabeli gazdálkodási viszonyok megújításában, korszerűsítésében.

A kötet *Az Eklezsia-történetről a Nőtanig. Kiss Bálint munkáinak digitalizálása és közzététele* című záró tanulmányát Timár Ferenc mérnök-tanár, informatikus könyvtáros jegyzi. A szerző a Szentesi Városi Könyvtár digitális helytörténeti gyűjteményének munkatársaként ad számot a digitalizálás történetéről, technológiai háttéréről, eredményeiről (jelenleg a Kiss Bálintról szóló dokumentumok, és vele kapcsolatos fotók mellett öt digitalizált műve olvasható az e-Könyvtár Szentes honlapon).

A konferenciakötet értékét emeli, hogy szerzői – kikre bízást igaz a Kis Bálinti megállapítás: „a kik szeretik ezt az Eklezsiát, mellynek kebelében születtek, nevezettek, élnek és halnak” – egy jó és fontos ügy érdekében összefogva, szerteágazó szakmai felkészültségükkel igazolták, hogy Kiss Bálint lelkész munkásságának helye van hazánk kultúrtörténetében.

**Nagy Ilona: A Grimm-meséktől a modern mondákig. Folklorisztikai tanulmányok. Szerkesztette Gulyás Judit.** Szóhagyomány sorozat. Budapest, L'Harmattan Kiadó – MTA BTK Néprajztudományi Intézet, 2015. 301 p.

Hayay Viktória

Hiánypótló és rendkívül időszerű kötetben olvashatók Nagy Ilona, az MTA Néprajztudományi Intézetének kutatója, a Pécsi Tudományegyetem habilitált docense, továbbá az Új Magyar Népköltési Gyűjtemény szerkesztőjének a mese- és mondatutató elméleti kérdéseiben íródott, 1984–2012 között megjelent legjelentősebb tanulmányai.

Nagy Ilona tanulmánykötete olyan írásokat tartalmaz, melyek további párbeszédet indíthatnak el a szóbeliség-írásbeliség kapcsolatáról, az „eredeti mese”, „eredeti monda” ingoványos terminusairól, a szóbeliségben élő folklórszövegek performatív jellegéből fakadó lejegyzési dilemmákról, illetve a folklór határaitól.

A 13 tanulmányból álló kötet első, tudománytörténeti szempontból talán legjelentősebb írása a Grimm testvérek mesegyűjteményének előzményeiről, keletkezéséről és későbbi interpretációinak csapdáiról szóló hiánypótló írás. Az utóbbi évek német és amerikai szakirodalmát figyelembe véve, mélyreható vizsgálatok során tárult fel, hogy a német nép- vagy parasztnépmesék tárának tartott gyűjtemény valójában javarészt polgári középosztályhoz tartozó adatközlők tudását jelentette (akik közül többen francia hugenotta származásúak voltak), amit a Grimm fivérek a kor és a saját ízlésviláguknak megfelelően, a különböző kiadások során folyamatosan alakítottak.

Az ezt követő tanulmány szorosan kapcsolódik a Grimm testvérek *Kinder- und Hausmärchen* című kötetéhez, ugyanis Gaal György – az első magyar népmesegyűjtemény összeállítója – hagyatékának sorsát követi figyelemmel, Gaal halálától a MTA Kézirattáráig. Gaal a német mintától ösztönözve állította össze 17 meséből álló, *Mährchen der Magyaren* címen megjelent kötetét melyet a Grimm testvérek is ismertek, és mesegyűjteményük 6. kiadásában stílusát kritikával illették. Nagy Ilona Grimmékről szóló tanulmánya ismeretében ez a kritika az átírás tényét illetően némiképpen akár ironikusnak is tűnhet, az azonban tény, hogy gyűjteményük lényegesen szélesebb befogadókörre lelt, mint a magyar antológia.

*A népmese az élőszótlól a nyomtatásig* című harmadik dolgozat azt a problémát taglalja, hogy a meséknek mennyi rétege és fajtája létezik, nem is beszélve az írásos rögzítés dilemmáiról. Arról, hogy a mese nem kizárólag a paraszti hagyomány sajátja, hiszen már az ókortól ismerünk meséket a magaskultúra jeles képviselőitől, a görögöktől a Bibliáig. Tudjuk továbbá, hogy az olykor dajkamésének, gyermeknek titulált műfaj művelői legalább akkora számban voltak férfiak, mint nők, és hogy a mesék javarészt eredendően nem gyermekeknek mesélték. A Grimm testvérek kötete volt az első olyan kiadvány, mely a korszakban kialakuló „gyermekkultúra” regiszterében helyezte el a mesék műfaját. A dolgozat emellett a női-férfi repertoárok kialakulásának, a lejegyzés teljességének és az olvasó célközönségek kiszolgálásának kérdését is érinti.

Ez utóbbi gondolatmenethez kapcsolódik a következő tanulmány, amely Isidor Levinnek egy, a népmesekutatás jövőbeni perspektíváival foglalkozó értekezésére reflektálva született. Tanulmányában Nagy Ilona a népköltési gyűjtemények szövegrögzítési módszereit veszi végig a kiadások kezdetétől napjainkig, előre mutatva egy ideális, kontextusokat, metatextusokat is felölelő kiadási gyakorlat illetve módszer felé.

Merész, mondhatni avantgárd a következő tematikus egység első írása: *Mesék, mondák, elbeszélések Matkón az 1970-es évek elején*. A szerző egy népköltési gyűjtés szó szerinti lejegyzését közli a tanulmányban, a folklórszövegek kontextusaival, átkötő témákkal, illusztrálva a mese és a monda elbeszélésének természetes dinamikáját. A gyűjtésnek efajta közvetlen bemutatása számos tekintetben példamutató, hiszen ritka az ilyen, a gyűjtési szituációt is megörökítő szövegközlés, holott szükség volna rá a kutatások továbbgondolása szempontjából is. A szövegek kissé nehezen olvashatóak, de miért is volna ez másképpen, hiszen dinamikus, kommunikációs folyamatok lettek kimerevítve, betűkké transzponálva. A tanulmány végén a szerző a *sorol* szó mesélést jelölő használatának szentel figyelmet.

A mesék szituációban való értelmezését vizsgálja az előző témához kapcsolódó *A mesemondás forгатókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben* című tanulmány. Nagy Ilona Ortutay Gyula klasszikus mesemondójának, Lacza Mihály repertoárjának dinamikáját vizsgálja: az első, bemutatkozónak szánt, az elbeszélő szerint legjobbnak ítélt mesétől, a hosszú meséket elválasztó rövidebb, frissítő történetekig. Nagy Ilona mindezt saját, humoródalmási és nagyfödemesi gyűjtéseivel veti egybe.

A nagyfödemesi gyűjtést más szempontból megközelítve a *Női és férfi folklórrepertoárok egy családon belül: Mesemondás a 20. század végén* című írás egyrészt a repertoárok gender- és szemé-

lyiségfüggőségét, másrészt a kutató jelenlétének (férfi-nő, ismert-ismeretlen, rokon-idegen, közvetlen-távolságtartó stb.) befolyásoló tényezőjét mutatja be.

A táltoselbeszélések ritka szép, teljes láncá és kontextusa olvasható *A pereszlényi táltosgyermek* című tanulmányban, melynek különlegessége, hogy családon belüli személyről beszélt az adatközlő, mégis homályos adatokat tudunk meg a kilenc évesen meghalt gyermekről. Nagy Ilona mint mondatkutató viszont annál több párhuzamát mutatja be a nyolc egységből álló narratív sornak, az apokrif Tamás-evangélium elbeszéléseitől a nemzetközi párhuzamokig.

Az ezt követő három tanulmány egy-egy izgalmas téma tárgyalását tárja elénk. Elsőként arról olvashatunk, hogy a mesemondók miként tarthatják frissen az olykor évtizedeken keresztül lappangó tudásukat, tehetségüket (*Mesemondás hallgatóság nélkül: Adatok a mesemondók memóriatechnikájának kérdéséhez*). Ezt követi egy a meseolvasók legtöbbször érdekli, mégis a hazai mesekutatás által oly ritkán taglalt téma: „*Csináltak egy jó lakodalmat*”. *Erotika a népmesékben* című írás. A harmadik pedig az ókori görögökhöz vezet minket, *Kharon*, az alvilági révész alakjához. Az élők és holtak birodalma közötti átjutás gyakran megjelenik a magyar népmesék szövegeiben is. ennek kapcsán a szerző a *Három szál az ördög szakállából / Szerencsének szerencséje* mesetípus változatait hasonlítja össze, illetve az életből a halálba való átlépéshez kapcsolódó hiedelmeket és szokásokat.

Az utolsó egység két tanulmánya rendkívül aktuális témákat taglal. *Az Angyalok munkában: modern csoda-elbeszélések* című dolgozat a napjainkban megfigyelhető, virágzó és parttalan angyalkultuszról szól. A szerző ennek ókorig visszamenő előzményeit illusztrálva, rámutat arra a tényre, hogy a honlapokon olvasható mai elbeszélésekben a hagyományban évszázadok óta kialakult narratív struktúrák ismerhetők fel.

A kötet záró tanulmánya a mai internet- és médiaközpontú társadalmunk kedvelt műfaja, a modern/városi mondák világába vezeti be az olvasót. A mára közkedvelté vált területen oly ritka a magyar publikáció, ezért tanulmányában a szerző felhívja a figyelmünket a folklór műfaji kereteinek esetleges tágítására, fogalmának újragondolására.

Nagy Ilona hagyományos témákat újszerűen megközelítő elemzései és aktuális témákat feszegető írásai egyaránt rendkívül olvasmányos és érdekfeszítő módon vezetik körbe az olvasót a kiválasztott témákban, elősegítve ezzel a szóbeliségben és az írásbeliségben hagyományozódó populáris narratívák felépítésének, működésének és hatásának megértését.

**Tuba Márta: A tündérmese szövegtípusa. Finnugor tündérmesék szövegsemantikai vizsgálata alapján.** Budapest, 2016. 3BT Kiadó. 325 p.

Voigt Vilmos

A magyar (nép)mesekutatásnak három aranykora volt/van. A 19. század utolsó évtizedeiben Katona Lajos tisztázta a teendőket és az akkor újdonságnak számított mesetípus-katalógus módszerét. Az 1930-as évek végén ehhez képest egészen más kérdések foglalkoztatták Honti Jánost, Ortutay Gyulát és tanítványait: tüzetes mesegyűjtés, emberközpontú és a társadalmat is érintő szemlélet, sőt steril műfajméllet. Mindez később is folytatódott, ám egyre inkább rutinszerűen. Ortutay Gyula halála után akár azt is lehetett hinni, megszűnt a magyar (nép)mesekutatás dinamizmusa. Aztán – úgy negyedszázada – váratlanul köszöntött be a harmadik „aranykor”. Nemcsak a kutatóintézetek folklóristái vagy a szinte szakmunkásként gyűjtők meg a régebbi (nép)mese-gyűjteményeket most végre közreadók révén már ismert módon, hanem sok, eddig nem létező mese-műhely egészen új célkitűzéseivel. Megjelent a mese gyakorlati életigazsággént szolgáló felhasználásának hangoztatása (mint legelőször



az esztétának indult Boldizsár Ildikó könyveiben). Az ehhez hasonló nemzetközi szakirodalomból is jelentettek meg magyar fordításokat. A *Hagyományok Háza* mese-tanfolyamokat indított, és ehhez a szakmai háttérrel is biztosították, legkivált Raffai Judit közreműködésével. A Debreceni Egyetem hajdúböszörményi tanárképző főiskolai karán – Bálint Péter szervezésében, több tucat meseelemző szerzőt gyűjtve össze (már 2003-tól) az *Irodalom és hagyomány* könyvsorozat, majd a *Fabula aeterna* könyvsorozat – nyíltan újító mesefelfogást képviselt, amelyet a gyermeknevelésben is hasznosítani szándékoznak. Cseppet sem utolsó e sorban, hogy az akadémiai Néprajzi Kutatóintézetben felnőtt az a filológus-mesekutató generáció (legkivált Domokos Mariann és Gulyás Judit), akik azzal foglalkoztak, hogyan formálódott ki a „mese” – nemcsak a (nép)mese – fogalma a 19. század közepén a magyar irodalmi életben. Szerencsére az intézet más munkatársai meg a mondák, apokrif történetek terén végeztek filológiai megbízható adatfeltáró munkát. Többször is említődött a gyorsan terjedő nemzetközi „mesekritikai” felfogás, és Jack Zipes, majd Ruth Bottigheimer tucatnyi könyvben kifejtett nézeteit bizonyos fokoknálunk is népszerűsítették. Ez érdekes, sőt érdekességhajszoló művelődéstörténet, és például Giambattista Basile, Giovanni Straparola, a valódi francia „tündérmesék”, majd Perrault, sőt akár a Grimm-szövegek alakítgatásait találóan jellemzi (magyar előfutárunk Braun Soma népmese-áttekintése – már 1923-ban megvolt!) – arra azonban nem ad feleletet: miért hasonlítanak egymáshoz olyannyira: mondjuk a malgas és a jakut mesék? (Meg a magyar (nép)mesék?)

Ami a (nép)mesekutatásunk nemzetközi távlatú elméletét és módszertanát illeti, nálunk a proppianus mesemorfológiát már 1962-ben bemutattam. Majd irodalmárok idézték Proppet, ám gondolatainak igen ritkán volt befolyása a magyar (nép)mesekutatásra. Sulykos Ilona mindmáig kiadatlan szakdolgozatában (1979) leírta Albert András meséinek „morfológiáját”. Még ennél is érdekesebb, amit Dallos Edina összegezett PhD-értekezésében, majd ennek alapján írt monográfiájában (*Természetfölötti szereplők a tatár varázsmesékben. (A sárkány, a boszorkány és a táltos ló.* Budapest, 2009). Ebben rendkívül alaposan mutatja be az „allomorfi” szövegrészeket, ezen belül a szereplők attribútumait, valamint az egyes szövegek gyakoriságát és affinitását. A szerző aprólékos táblázatai nem a proppi morfológia elméleti továbbfejlesztését, hanem az egyes szövegek sokrétű megalkotásának módját tükrözik: felépítésük egyértelmű, mégis sokfelé irányul: – azaz, ahogy Umberto Eco után ma mondani szokás – „nyitott”.

A most tárgyalandó könyv is újszerű, és szintén egy „kivülálló” alkotása. Az ELTE Magyar Nyelvészeti Doktori programja keretében készült PhD-értekezés (2003-ban). A szerző szövegnyelvészként Szathmári István stíluskutató munkacsoportjának tagja volt. Arra vállalkozott, hogy a francia A. J. Greimas szövegsemiotikáját alkalmazza (nép)meseszövegekre. Módszerét egy debreceni („kisdoktori”) munkában Villányi Péter gyűjtése alapján (*Szuperszövegjegyek és szuperszöveg-sajátosságok a zabari tündér- és állatmesékben.* 1995) próbálta ki. A tündérmese „szövegtípusát” több további (zömmel egyértelműen szövegnyelvészeti) dolgozatban is összegezte. Szinte munkája kezdete óta a nem-magyar (nép)mesék elemzésére vállalkozott. Elvben ez a módszer (akárcsak Propp morfológiája esetében) nemcsak „eredeti”, hanem lefordított (nép)meseszövegekre is érvényesíthető. Tuba az Európa Könyvkiadónál Karig Sára által megjelentetett *Népek meséi* sorozatból a finn, lapp, votják, mordvin, észt, osztyák és szamojéd (nép)mesék magyar fordításait használta. E kötetek zömmel valódi (nép) meséket (és más sokféle, mégis hasonló műfajokat) tartalmaznak, és a közreműködők filológiai jártassága általában kielégítő volt.

A könyv voltaképpen négy részből áll. Előbb a „nép”mese Magyarországon közismert rendszerezését és megnevezéseit foglalja össze. Ez után Propp felfogása szerint határozza meg magát a „mesét”. Ilymódon ad szövegnyelvészeti leírást, mind Propp, mind Greimas deskripciói szerint. A záró rész

128 „uráli” mese szövegfelépítését egyenként és tüzetesen írja le. A szövegek összetettsége szerint az egyenestestől a kivételes huszonnegy-menetes mesékig jut előre. Az Összegezés szerény és tömör.

Mindez persze még nem összehasonlító finnugor mesemorfológia. És immár nem csupán Greimas elgondolásainak felhasználása. A szerző ugyanis dolgozata elkészítése során egyre inkább Propp követővé vált. Még Meletyinszkijnek Proppot aktualizáló tanulmányát is kritikának tekintette. Tuba könyve a legteljesebb kísérlet Propp morfológiájának heterogén meseszövegeken való megvizsgálására.

Greimastól a szövegben cselekvőket, az ún. „aktáns”-modellt vette át. Greimas 20-ra csökkentette a Proppnál még 31 „funkció”-nak nevezett meseszerkezeti megoldások számát. A szereplőket is átcsoportosította, és 6-ot különített el (*indító /feladó – objektum – jutalmazott (címzett) – adományozó – szubjektum – ellenfél*). Itt már nyilvánvalóan kommunikációelméleti elgondolásokat is felhasznált. Tuba úgy látja, hogy ez a megoldás a mesei szereplők „lelkét, viselkedését” is képes kifejezni. Megjegyezhetjük, hogy Tuba Greimas 1966-os könyvfejezetét használta, és nem említi a későbbi kutatásokat. *A népköltészet strukturalista vizsgálatához* című, eredetileg 1967-ben megfogalmazott tanulmányom (*Strukturális folklorisztika* I. 1971. 9–150) már ennél távolabbi tekintetű volt. (Greimas ugyanis, később már nem csupán a mesékre terjesztette ki aktáns-elméletét, hanem sokféle szövegre, sőt az emberi érzelmekre és cselekvésre is.)

Tuba végtére és egyértelműen a mesét szövegnek tekinti, és e „szöveg” meghatározásához van szüksége Propp és Greimas fogalmaira. Ő is a folkloristák által is külön műfajnak tekintett „tündermese/varázsmese” keretein belül vizsgálódik. (A „finnugor” (nép)mesék esetében ez további, itt nem részletezendő műfajtörténeti problémákat is felvet.) A mese-„szöveg” ugyanis nem a valóságot ábrázolja, hanem egy szöveg”korpuszt” reprezentál. Már Propp is szelektált az általa ismert orosz (nép)mesék között. Tuba (és Dallos Edina) hallgatólagosan tették ugyanezt.

Minthogy munkáik tudományosan precízek – éppen e kerülő úton sokat tudunk meg a (nép)meséről. De nem mindenféle meséről és nem mindent. Mint ahogy van „Gattung Grimm”, van „Gattung Propp”, sőt az ehhez hasonló „Gattung Greimas” is. Ezek határait a magyar kutatók jóvoltából pontosan érzékeljük. Sőt pontosabban – mint más országokban. A nemzetközi mesekutatás egy pár évtizede ugyanis szintén felébredt tetszhalálából, és erős szemantikai rendszereket dolgoztak ki. A legrészletesebb közöttük a litván Bronislava Kerbelite 5 kötetnyi, litván, orosz, angol nyelven megjelentetett áttekintése a litván népi narratív szövegekről. Ebben azonban (legalábbis jómagam) nem tudok tájékozódni. Tuba és Dallos könyveiben viszont mindet érteni lehet, és mindig „a mese világán” belül maradunk.

Nem azt kívánom, hogy ezentúl a magyar (nép)meséket folyton így elemezzük a „harmadik aranykorban”. Azt azonban javaslom, hogy másként dolgozó (nép)mesekutatóink is legalább egyszer alaposan nézzék át e mesetagolásokat. Megéri. A több mint száz mese tüzetes leírása ugyanis legalább száz jó ötletet adhat. És ez az elmélet igen fontos, nélkülözhetetlen kelléke egy „harmadik aranykornak”.

A megírása után egy évtizeddel később megjelent könyv igazi magánkiadvány. El sem tudom képzelni, hogyan juthatott el nagy szakkönyvtárainkba, és miként lehet hozzájutni? (Azért valódi, legális kiadvány: száma ISBN 978-9639864-41-2, a megjelentető pedig az aligha közismert „3BT Kiadó”.) Maga a szerző Érden él és középiskolai magyartanár.

A nemzetközi folklorisztikában ismert *bon mot*, hogy a mesetípus-katalógusok története önmagában is önálló, szövevényes „mesetípus”. Egyik-másik műhöz szinte lehetetlen hozzáférni. Örülnék, ha Tuba könyve nem jutna például Makra Sándor önálló mesetípus-rendszerező füzetének sorsára, amit „senki” sem látott, pedig van – illetve „volt”.

Sápy Szilvia: **A halotti búcsúztató**. Etnica Kiadó, Debrecen, 2015. 399 p.

Szigeti Jenő

A tekintélyes terjedelmű, gyönyörű kivitelű könyv az elmúlás enciklopédiája címet is viselhetné. Nem csupán a halotti búcsúztató szövegekről szól, hanem az európai kultúra halállal kapcsolatos paraliturgiájáról, szokásairól és hiedelmeiről. Minden benne van, amit a halállal kapcsolatban tudni kell. Már a könyv alcíme is – *A műfaj eredete és történeti rétegei* – elárulja a nagyszabású monográfia igényességét. A kutatástörténeti áttekintés összefoglaló képet ad a temetéssel, a halott búcsúztatásával foglalkozó kutatások eddigi eredményeiről.

A könyv ajánlásában Fekete Károly joggal állapítja meg: „A diktálás rendje és módja nem volt még eddig ilyen mélyen és szerteágazóan feltárva. Ez a fejezet alapvetőnek fog számítani az ilyen jellegű szakirodalomban. A dallamlejegyzések értékes adalékok és további zenei elemzések alapjai lehetnek. Sápy Szilvia a szorosan vett néprajzi kutatások mellett irodalomtörténeti és teológiai határterületeket is érint könyvében továbbá számos liturgiátörténeti és egyházzenei vonatkozást is tárgyal.” Ezt igazolja a könyv első nagyobb fejezete, melynek címe: *A búcsú rítusa, a halotti búcsúztatás pszichológiai összetevői* amiben a haldoklás pszichológiáját, a gyász lélektani hatását, egyes fázisait elemzi, nagy szakirodalmi apparátussal és empirikus néprajzi gyűjtések példáival. Így határozza meg a rítus és a műfaj kapcsolatát. Ezzel nagyszerű segítséget ad a lelkipásztoroknak, akiknek hivatása a meghaltak gyászoló hozzátartozóinak vigasztalása.

Ez a lélektani ihletésű bevezető adja az alapot a halotti búcsúztató műfaji és szerkezeti elemek leírásához, ami szakmailag a könyv legfontosabb része. Gazdag példatár segítségével mutatja be a párbeszédes szerkezetet, annak vallástörténeti, irodalmi emlékeit, hiedelmekben megtalálható gyökereit. Összeveti Tinódi históriáinak kapcsán a vitézi siratók és a 17. századi halotti búcsúztatók szerkezeti elemeit. A legérdekesebb talán a *Halotti Beszéd* elemzése. Sápy Szilvia a 13. századtól kialakuló egyházi szónoklattant (ars praedicandi) műfaji sajátosságainak alapján vizsgálja a halotti énekköltészet elemeivel egybevetve jeles nyelvemlékünket és arra a megállapításra jut, hogy „a vitézi siratók, históriás énekek, halotti beszéd jellegű temetési énekek, verses halotti búcsúztatók közös szerkezeti, retorikai sajátosságai arra utalnak, hogy az idézett műfajok genetikai kapcsolatban állnak a *Halotti Beszéddel*”.

A gazdag tartalmú fejezet megvizsgálja a hősi ének és a vitézi sirató tematikai elemeit, külön szakaszban Tinódi „öröm formuláit”, ami a hősi ének végén zárja le a művet és az imádság formulát, mely a régiek imádkozási szokásaihoz ad hasznos adalékot a teológus számára. A *Halotti Beszéd* szerkezeti sémája szerint elemzi I. Károly király temetésére írt két halotti beszéd formai és tartalmi kapcsolatát. Máig problémája a temetési búcsúztatóknak a halott megszólaltatása egyes szám első személyben. Ennek a kialakulásáról, történeti emlékeiről is gazdag információt kapunk a könyvből, nagyszerű, az egész európai irodalomra kitekintő példatárral. A gazdagon dokumentált vizsgálat végén, Sápy megállapítja: „A *Halotti Beszéd* nem igazán halotti beszéd, és nem is igazán epikus alkotás, inkább valamiféle köztes műfaj... az a rendeltetése, hogy a bibliai ismereteket terjessze és imára serkentse hallgatóit” (136. oldal).

A könyv másik, szakmailag fontos része az énekdiktálás eredetével foglalkozik. Először az énekdiktálás és a kommunikáció kapcsolatát tisztázza, benne az ismétlés különböző formáival és poétikai szerepével foglalkozik, ami a *Biblia* költői könyveink megismerése szempontjából is fontos írásmagyarázati feladat. Ezután az énekdiktálás kialakulásának és emlékeinek gazdag tárházán keresztül vizsgálja ennek az éneklési szokásnak az eredtét és ránk maradt emlékeit. A könyv nagy erénye, hogy gazdag nemzetközi kitekintésbe ágyazza ezt a közköltészeti műfajt.

A monográfia záró szakasza, a halotti énekköltészet szimbólumrendszerét elemzi, amelyben a szerelmi költészethez hasonlóan gazdagok a virágmetaforák. Ennek az egybeesésnek pszichológiai hátterét is megvizsgálja a szerző. Összeveti a haldokló, a szerelmes és a misztikus lelki élményeit és pontos elemzésével a vallásos ember eksztatikus élményeinek kialakulásához és annak vizsgálatához ad értékes adalékot. A szerelmi szimbólumok és az elmúlásunkra utaló jelek nagyarányú egybeesése nem csupán a magyar folklór sajátossága. A könyv egy egész sor kultúrtörténeti adattal igazolja ezt az állítást. Megvizsgálja a halál eredetéről szóló szerelmi mítoszok szerelmi motívumait, az alvilágjárásokat, a szerelmi történetek túlvilági elemeit az őskori emlékektől egészen a máig élő folklór alkotásai ránk maradt adataiig. Az évkör ciklikusságát épp úgy megvizsgálja, benne ünnepeink eredetével, mint a virágok szimbólumrendszerének az ősköltészetig visszanyúló gyökereit.

A könyv méltán viselhetné az elmúlás enciklopédiája címet. Gazdag irodalomjegyzéke, jól válogatott példatára fontos kézikönyvvé teszi mindazok számára, akik ezzel a kérdéssel nap, mint nap találkozhatnak.

**Lukács László: Objekte, Lebensformen, Volksbräuche. Thematische volkskundliche Abhandlungen.** Székesfehérvár, Szent István Király Múzeum. 2016. 592 p. (= Bulletin du Musée Roi Saint Etienne / Szent István Király Múzeum közleményei, Serie A. Nr. 49 / A sorozat 49. szám)

*Kisbán Eszter*

A sokszínű tanulmánykötet német nyelvű változata a 2012-ben megjelent magyar nyelvű szerzői trilógia (amint ott a szerző maga nevezte) harmadik kötetének amelyet Lajos Veronika ismertetett az *Ethnographiában* (CXXVI. 2015. 534–535). A német nyelvű kötetbe több, összesen 31 tanulmány került. A két változat közt vannak átfedések, de a német kötet válogatása a célközönséghez is igazodott. Ilyen változatos tematikájú német nyelvű publikáció a magyar néprajzból bizonyára fontos tájékoztató és tartós hivatkozási pont lesz, amely egyúttal a Gunda-iskola egyik irányzatának dokumentuma is. A magyar előzményhez hasonlóan itt is követhető a szerző négy évtizedes munkássága, ezúttal a német nyelvterületen folyt hosszabb kutatóútjaival megnyílt tematikus lehetőségek hangsúlyosabb felidézésével. Utóbbiak kapcsán egyúttal képet alkothatunk a pályázattal elnyerhető, fiatal és érett kutatók számára egyaránt nyitott német Alexander von Humboldt-Alapítvány tevékenységéről, egykori ösztöndíjasaiak útjának figyelemmel kíséréséről és alumnusaiak nemzetközi kapcsolattartásáról. A jelen kötet megjelenését például az István Király Múzeum, Székesfehérvár Megyei Jogú Város Önkormányzata és a Humboldt-Alapítvány együttesen támogatta. A kötet megjelenésének hónapjában rendezett székesfehérvári könyvbemutatón nagyon jóleső érzés volt látni a termet megtöltő közel fél száz érdeklődőt, akik annak ellenére is megtisztelték a szerzőt és munkáját, hogy már a meghívóból kiderült, nem is magyar nyelvű kötetről van szó. A városban nyilvánvaló a múzeum munkájának kivételesen erős támogatása mind az Önkormányzat és közigazgatás, mind a közönség részéről, ami láthatóan kitüntetetten vonatkozik az 1974 óta ott dolgozó Lukács László személyére is.

A válogatott gyűjteményes tanulmánykötetbe értelemszerűen korábban már megjelent (köztük magyar és/vagy német, szlovák, angol nyelvű) írások kerültek német nyelven úgy, hogy az első közlések óta saját és mások munkáiban történt fontos eredményekkel a szerző azokat kiegészítette.

A témakörök és nézőpontok alábbi felidézésénél azokat a koordinátákat emelem ki, amelyek a válogatásból kibontakoznak, kimondva vagy csak jelezve, szerkesztéssel vagy ráutalással, és egy-egy részletében kifejtve is. A kötet mindenek előtt a kapcsolatok könyve, kapcsolatoké időben és térben egyaránt. Az idő metszetében a késő középkor, a reneszánsz és a 21. század közt mozgunk. Előbbi

felbukkan például a húsvéti / karácsonyi korbácsolás népszokása és a bőjti időszakban a házastársi szexuális együttléttől való tartózkodást is megkövetelő középkori egyházi előírás összefüggése kapcsán. A koraújkor kezdetén Rabelais írásában és id. Pieter Bruegel festményén egyaránt megjelenik a kakas-ütés szokása, amelynek (térképen is jól kimutathatóan) a 18. századi telepese nemzetiségi lakossággal érkezett Fejér megyei és dunántúli változatait állítja párhuzamba a képi ábrázolásokkal a szerző. E másik végpont egyebek közt a megyebeli Moha községnek az a nagyon is élő, alakoskodó, adománygyűjtő, „tyúkvérő” farsangi szokása, amely 2011-ben került be a szellemi kulturális örökség megőrzéséről szóló UNESCO egyezmény keretében épülő magyar nemzeti jegyzékbe.

A kötet azzal indít, hogy miként simul bele Fejér megye a dunántúli nagytáj történeti mindennapi kultúrájába. Maga a megye csaknem minden írásban jelen van, hol megfigyelési és vonatkozási pontként, hol az elemzés helyszínéként vagy központjaként. Ami a térbeli horizontot illeti, a Felső-Rajnavidéktől (karácsonyfa, 16. század) a rövid moldvai látogatásig, a Mediterráneumból a megyébe is eljárási citomárusoktól az osztrák-magyar északi sarki expedíció karácsonyfájáig terjed. A megye nagytáji kapcsolatrendszerét villantják fel az olyan fontos kereskedelmi útvonalak, mint a térség északi peremén haladó „mészárosok útja”, azaz az Alföldről a délnémet városokba tartó sok évszázados marhahajtó útvonal, vagy míg délen a Mezőföld újkori árugabona-termésének e sokáig keletre tartó szállítási útvonala a dunai révekbe, amely lovakkal vontatott hajókon folytatódott tovább felfelé a folyón. Székesfehérvár országos vásárain nem is a gabona, hanem a katonaság számára is keresett ló volt a legnevezetesebb áru, míg a nagy búzavásár Veszprémben volt, főként Somogyból és a Mezőföldről odaszállított gabonával. Az „elválaszt-e vagy összeköt a nagy folyó” kérdéshez a Felföld és a fausztató Vág folyó hátterével Komárom áruforgalmi központnak Fejér megyére is kiható kisugárzását mutatja kézzel foghatóan a „komáromi” láda jelenléte. Távolági kereskedelemben pedig a badacsonyi borvidék terméséből a nyugati országhatáron túlra is szállítottak, köztük Stájerországba visszaúton az onnan fát hozó felsőöriek.

A megyének a török hódoltság lakosságpusztítása utáni újranepekedéséről, majd a térségen belül és a nagytájak közt azután szerveződött vándormunkáról, idénymunkáról és munkásokról sok helyen, sokféle összefüggésben olvasni a kötetben, köztük a Felvidékről betelepített szlovákokról, onnan és német nyelvű országokból érkezett német kézművesekről és földművesekről csakúgy, mint a Mezőföld uradalmaiban alkalmazott mezőkövesdi és más idénymunkásokról. Ezen a tájon még a templomok is „vándoroltak”: a később Martonvásáron élő Brunswick család Pozsonyban őrzött levéltári hagyatékában egy 1732-ből való irat rögzíti (kihallgatásokból) azt az „esetet”, miszerintbő emberöltővel korábban egy Vág menti falu temploma vándorolt el Fejér megyén át Ráckevére. E mondának más változatai is ismertek a térségből későbbi előadásban.

Önálló írások és összekapcsolódó megjegyzések egyaránt foglalkoznak települések társadalmával és gazdaságával, az építkezéssel, öltözetrel és táplálkozáskultúrával. Megjelennek a megyeszékhely város, a Vértesalja vidék falvai, a déli Mezőföld uradalmi majorjai, késői paraszttanyái. Ez utóbbi vidék, és a Dél-Tiszántúl azok a kitűnő és a nagy 19. századi konjunktúra idején monokultúrás búzatermelő vidékek az országban, ahol a szemnyerés akkor leggazdaságosabb módja, a lovas szekérrel való gabonanyomtatás volt szokásos. Az író Táncsics Mihály apja a szomszédos megyéből járt ide erre a munkára, magával hozva kis legényke fiát lóhajtónak, aki pár marék búzaszemet zsebre vágva szalonnára, kenyérré cserélte azt. A néhány mezőföldi falu kisgazdaságaiban előkerült ún. *kukoricamorzsoló gyalu* nyomában az eszköztelen kézi morzsolásnál hatékonyabb szerszám hazai használatát tekinti át a szerző. Székesfehérvár Palotaváros városrésze a Várpalotára kivezető út mentén fekvő előváros, egykori városkapu utolsó darabja viszont csak a budai út kijáratánál ma-

radt fenn a 19. század második feléig. Falukapu esetleges emléke csak egyetlen bizonytalan háttérű modern szépirodalmi említésben fordul elő a megyében – tudjuk meg, amikor a szerző a dunántúli eseteket veszi számba történeti, nyelvtörténeti és nyelvjárásai adatokból, és egy véletlen moldvai találkozást is megemlítve. Megismerjük a fehérvári vásárteret, remek fotókkal évtizedről évtizedre a belvárosi piactér árusait, a város ellátására zöldségtermesztésre specializálódott falvakat és három olyan települést is, ahonnan a kereskedők száz-száz vagonnyi káposztát szállítottak el évente. A termelői piac máig kedvelt különlegessége a bebugyolálva melegen tartott friss sült libafertály, amit otthoni fogyasztásra visz haza a vevő. A kötetben felvonul sokféle kézműves, köztük a belvárosi „kékbeliék” és emeletes lakóházaik a földszinti boltokkal, műhelyekkel. Megismerjük a német és magyar nyelvhasználat alakulását, 1885-ből a város kérelme folytán utolsó „német mise” esetét. A városi, falusi, a Sárvíz és annak „malomcsatornáján” őrlő malmokat, és a dunai hajómalmokban őrlőket is. Az előváros bontásakor, a lakótelep építését megelőzve, a Rácváros utcaképének az ortodox templom környéki részletét megőrizve a múzeum 1980-as években berendezésével együtt átvehetett egy szerb földműves lakóházat.

Lukács László részt vett a Dunántúl legfontosabb közelmúltbéli közös szakmai programja, a Káli-medence komplex néprajzi kutatásában. Innen indult, de határain túlnyúlik a kismemesi falvakból terjedő, íves tornáccal épült lakóházak, valamint a meglepetésre a 20. század elején még nagy számban funkcionáló kéménytelen „füstös konyhák” bemutatása.

A szokás és hitvilág kapcsán olvasni még Fehérvár templomairól, köztük a Felsővárosban a 18. századi pestisjárvány kapcsán, Szent Sebestyén, a juhászok patrónusa tiszteletére emelt templomról. A juhászok együtt látogattak ide, amikor háromnapos évi találkozójukra közelről s távolból összegyűltek a városban. Szent Vendel, akit általában juhokkal ábrázolnak, és akinek a tiszteletét Padányi Bíró Márton, Veszprém ellenreformátor barokk püspöke szorgalmazta, képoszlopot kapott a Mórra vezető úton. Szent Donát a szőlőt védte az Öreghegyen villám és jégveréstől, kápolnáját nemrég építették újjá. Eddig nem említett decemberi szokások a Luca napi alakoskodás, s vele szemben a nagyon új adventi koszorú. Utóbbi protestáns észak-német területről indult, Hamburg (1833) kezdeményezésével. Lukács tanulmánya az első, amely magyarországi megjelenését és terjedését részletesen nyomon követi.

A záró tanulmány a harangszóba belehallott, szavakba öntött szövegekről szól, a megyén kívül is számos hazai megfigyelési pontról. E szövegek nagyon sokféle mondanivalót tartalmaznak. Öltözetbeli társadalmi rétegződésről tanúskodik például a nagyharang mély hangjából kihallott „Úri bunda, úri bunda”, s a kicsi csilingelve adott felelete: „E-züst-gomb-bal, e-züst-gomb-bal” (Herman Ottó 1891). Az erdélyi fazekasfaluban, Korondon pedig „Nincsen búza, nincsen búza”, s válaszként „Vagyon fazék, adnak azért!” mondatokat helyettesítették be a harangok szavába.

Témaival, széles látószögével, időbeli érzékenységgel, korábbi munkák tudatos továbbvitelével, új jelenségek figyelembe vételével Lukács László válogatott kötete munkás alkotó évek tanúsága, a 20. századi magyar néprajztudomány egy széles vonulatának jeles tükörképe „e-züst-gomb-bal, e-züst-gomb-bal”.

**Liszka József: Határvidékek. Határok és határtalanságok az összehasonlító folklorisztika és etnológia szempontjából.** Komárom – Somorja: Fórum Kisebbségkutató Intézet 2016. 654 p.

*Gráfik Imre*

Rendhagyó figyelmeztetéssel kell kezdenem Liszka József könyvének ismertetését. Teljes szakmai meggyőződéssel és jó szívvel ajánlom a társadalomtudományok minden érdeklődőjének a szerző



művét, de olvasására csak kényelmes karosszékekben, vagy íróasztal mellett ülve próbálkozzanak, mert a kötetet „ágyba vinni” nem lehet, illetve kissé nehézkes.

Erre utal Voigt Vilmosnak a kötet egyik lektorának – már a könyvészeti megjelenésében (kemény borító, színes és informatív előzők, minőségi papír, elegáns szedés, illetve tördelés) is tiszteletet érdemlő, sőt parancsoló – könyv hátsó borítóján olvasható szövege is: „Az első tekintetre ’etnoszaurusz’ méretű könyv egy monumentum. (Nem monstrum!) Kitűnő és sokrétű írások összeállítása, és a szerző bibliográfiájából kiderül, még ennél is nagyobb tárházból igen is válogatták. Monografikus kötetei után ez újabb műfaj, egy nagy kutató életpályája, műveiben elbeszélve. A teljes szövegek újraközlése, ezek tematikus sorrendbe illesztése, a közös bibliográfia mind jól végiggondolt.”

A kötet már – akár kissé félre is vezethető – főcímével figyelmet fölkeltő, alcímével pedig, s főként a szerző által írt *Előszó*ban kifejtett gondolatokkal kifejezetten olvasásra csábít, mégpedig minden bizonnyal nem csak a néprajztudomány művelőit.

Mint írja: „A határok kérdése mindig is foglalkoztatott, talán azért is, mert olyan korban, olyan társadalomban szocializálódtam, ahol szinte áthághatatlan országhatárok állták útját a világra kíváncsi embernek, ideológiai határokkal próbálták gondolkozásunkat kordában tartani és így tovább. Talán ezért alakult ki bennem, hogy engem a mindenféle határok átlépése izgat, földrajziaké, a műfajoké, a nyelveké, az időbelieké, a szakmaiaké és így tovább. Végso soron ez az igény végigvonul (végigvonultatható) egész eddigi munkásságomon. Jelen kötet ennek az évtizedeken (szűk négy évtizeden!) át megmaradt kíváncsiságnak a lenyomata, keresztmetszete kíván lenni. Olyan textusokat tartalmazó tehát, amelyek valamilyen módon a határok, az átmenetiségek, az egymásba foly(ód)ások, illetve az egymással szemben állások, a lezártságok és a nyitottságok problematikáját taglalják. ... Az egyes tematikus blokkokon belül a szövegek sorrendjét úgy igyekeztem összeállítani, hogy a lehető legkevesebb átfedés zavarja az olvasást. Ezt természetesen teljesen nem lehet elkerülni. ... Igyekeztem azon, valamilyen idegen nyelven (főleg szlovákul, németül) megjelent tanulmányom olyan magyar verzióját is besorolni, amelyek magyarul, abban az adott változatban eleddig nem voltak olvashatók” (13. oldal).

A fentiekből is kitetszően, a rendkívül gondosan szerkesztett kötet négy nagyobb tematikus fejezetbe tagolva közli a tanulmányokat. 1. *Néphit, népszokás, népi vallásosság* (18 tanulmány); 2. *Szöveges folklór* (17 tanulmány); 3. *Elődök, intézmények, mesterek* (15 tanulmány); 4. *Kapcsolatok, identitásaink* (10 tanulmány), azaz összesen 60 tanulmányt tartalmaz.

Aki, csak egy kicsit is ismeri Liszka József kutatói és feldolgozó tevékenységét, az nyilván azonnal észreveszi, hogy a – kvázi életmű áttekintésként is fölfogható – tanulmánykötetből hiányoznak olyan tárgykörök, melyekkel a szerző foglalkozott. Ennek magyarázatát is megkapjuk az *Előszó*ban. „Szakmai ’életművem’ három szelete hiányzik, illetve csak jelzésszerűen található meg e válogatásban. Egy évtizeden keresztül régésztként is dolgoztam, amikor régészeti közleményeket, archeológiai tárgyú ismeretterjesztő és fél-ismeretterjesztő szövegeket is publikáltam. Ezekből egyet sem válogattam be ebbe a néprajzi gyűjteménybe (bár jó lenne tudni, mi a néprajz). Főleg pályafutásom első szakaszában foglalkoztam bizonyos, a tárgyi néprajz körébe sorolható problémákkal is (gazdálkodás, népi építkezés, teherhordás és közlekedés). Ezekből sem került egyetlen egy sem a válogatásba, mivel periférikus jelentőségűnek érzem őket eddigi ténykedésem egésze szempontjából. A szakrális kislemelek kutatása viszont meghatározó volt eddigi pályám szempontjából (legalábbis annak utóbbi két évtizedében), de mivel ennek a tevékenységnek készül egy monografikus szintű, tényleg az összes eddigi ismereteimet összegező bemutatása, ilyen jellegű tanulmányokat ide nem soroltam” (13. oldal).

Megítélésünk szerint főleg magyarózkodnia a szerzőnek, egyrészt mert e kötet így is rendkívül gazdag, illetve a választott keretben teljes, másrészt a könyvben található bibliográfia mindent tartalmaz az életműből.

(Zárójelben jegyezzük meg, hogy noha érezzük a nyitott gondolkodású szerzőnek a – többszörös paradigmaváltást is átélő – néprajztudomány dilemmáival való gyürkőzését, mégis inkább költői kérdésnek tekintjük egy néprajzkutatótól a „jó lenne tudni, mi a néprajz” kitélt, ami a szakembereket talán nem, de a laikus olvasót megzavarhatja.)

Több tanulmány illusztrációkat (fekete-fehér fényképek, rajzok, grafikák, táblázatok) is tartalmaz, melyek választékosabb vizuális információkkal érdemben segítik az kifejtettek értelmezését.

Az egyes tanulmányokhoz tartozó, hivatkozott, illetve felhasznált irodalom Összesített *irodalomjegyzékben* követhető nyomon.

A tanulmánykötetben való tájékozódást, több megoldás is segíti. A szokásos magyar nyelvű tartalomjegyzéket a kötet végén közölt tanulmányok első megjelenésére vonatkozó pontos információk is kiegészítik (*A közölt szövegek bibliográfiai adatai*). Külön kiemelendő, hogy ezt követően *Mutatók* segítik az olvasót, mégpedig helynév-, személynév- és tárgymutató.

Bár az egyes tanulmányok is sok és többnyire új ismeretet, s megannyi tanulságos megállapítást, következtetést tartalmaznak, legalább ennyire érdekes, sőt izgalmas a kötetet záró szöveget, mely „...*Mindenhol, mindenkor és szinte mindenkitől lehet tanulni*” címmel beszélgetést közöl a 60 éves Liszka Józseffel (Készítője Csanda Gábor).

A könyv utolsó, s a szerző személyéhez és munkásságához kapcsolódó összeállítása, *Liszka József publikációs listája*, mely megjelenésük éve szerinti felsorolásban *Könyvek* (30 tétel); *Tanulmányok, tudományos közlemények, anyagközlések* (165 tétel); *beszámolók, tudományszervezés, múzeumok, kiállítások, konferenciák, köszöntők, nekrológok* (343 tétel); *Recenziók, kritikák* (327 tétel); *Lexikonszócikkek* (168 tétel); *Ismeretterjesztő cikkek, egyebek* (260 tétel); *Szerkesztés* (22 tétel), és végül *Róla szóló cikkek, interjúk* (67 tétel) minden kétséget kizáróan igazolja, hogy egy rendkívül sokoldalú, és zavarba ejtően nagy teljesítményű kutatót tisztelhetünk Liszka József személyében.

Engedtessek meg itt a könyv ismertetőjének egy személyes vonatkozású megjegyzése. Liszka József szaktudományos munkássága a magyarországi és a nemzetközi szakmai közösségek, testületek, intézmények által is elismert. Ennek egyik korai dokumentuma, a magyar Néprajzi Társaság Jankó János díja. Ezt ígéretes fiatal kutatók kapják, és Liszka József 1988-ban első volt azon határainkon túli kutatók között, akik ebben a díjban részesültek. E tanulmánykötet is igazolja, hogy Liszka József beváltotta a személyéhez fűzött várakozásokat. Vélhetően – sok egyéb kitüntetés mellett – ő maga is büszke erre a fiatalon elnyert elismerésre, hiszen a Jankó János díjasok első találkozásánál (1993. szeptember 25-én Balatonalmádiban) már részt vett, sőt föltehetően ő adott hírt erről az összejövetelről a *Hírharang* 1993. 3. számának 31. lapján (bibliográfiájában e híradás nyilván azért nem szerepel, mert név nélkül tette közzé). Azóta, a már hagyományossá vált évenkénti találkozók sorában Liszka József (és felesége L. Juhász Ilona, aki szintén néprajzkutató) kétszer is vendégül látta keszegfalvi otthonában a magyar néprajztudomány Jankó János díjasainak egyre gyarapodó közösségét.

A kötetet szlovák és német nyelvű tartalomjegyzék zárja, ami persze csak nagyon tájékoztató jellegű lehet. Mivel azonban a gyűjteményben szereplő több tanulmánynak is megjelent már szlovák, illetve német nyelvű mutációja, illetve a magyarral többé-kevésbé azonos változata, az ezeken a nyelveken olvasó kollégák számára a továbbkeresés szempontjából is hasznos lehet. Talán hasznos lett volna az Előszó és az interjú szlovák nyelvű közlése is, annak ellenére, hogy a hivatalos szlovák

néprajztudomány nyilván jól ismeri Liszka József munkásságát, de a fiatalabb generációk számára – időtálló – tanulságokkal szolgálhat a szerző önvallomása.

Úgy vélem, hogy önkényes dolog lenne a tartalmukban gazdag, terjedelmükben változatos hosszúságú írásokból bármelyiket is kiemelni. A tematikus blokkokban olvasható tanulmányok cím szerinti felsorolása pedig indokolatlanul megterhelné/feszegetné egy könyvismertetés kereteit. Egyes tanulmányok kiemelése, illetve főlemlítése is illuzórikus lenne, azt a látszatot kelthetné, mintha a recenziót író rangsorolná a tanulmányokat. Egyes írásokat, akár személyes érdeklődése okán persze bárki – így ezen ismertetés írója is – előtérbe helyezhetne, másokat – méltatlanul – hátrébb sorolhatna. Ehelyett inkább azt ajánlom, hogy aki csak tudja, szerezz be Liszka József könyvét, Szlovákiában bizonyosan a Fórum Kisebbségkutató Intézet könyvesboltjában, illetve Webáruházában. Remélhetően hamarosan sor kerül magyarországi terjesztésre is, hiszen, ha máshol nem, de az egyetemek, a múzeumok szakkönyvtárlományában és a közkönyvtárakban mindenképpen ott van a helye Liszka József nagyszerű és elismerésre méltó munkájának.

Végezetül nyomatékkal hangsúlyozom azonban, hogy Liszka József tanulmánykötete semmiképpen nem egyetlen alkalommal való kézbevételere való, amikor az olvasó az elejétől a végéig olvas egy könyvet. Sokkal inkább többszöri levétellel a könyvespolcra, amikor az ember egy-egy témához keres ismereteket, adatokat, információkat. Vagy éppen ismerkedni akar egy határon túli (Szlovákiában élő magyar) néprajzkutató szerzteágazó, tartalmában sokszínű, feldolgozó módszereiben sokoldalú és eredményes munkásságával.

**Paládi-Kovács Attila: Népek, térségek, hagyományok.** Budapest: Akadémiai Kiadó. 2015. 323 p.

*Petercsák Tivadar*

Paládi-Kovács Attila tudományos munkásságának kezdetétől fogva egyik meghatározó vonulata a hazai tájak és népcsoportok kutatása. A témában született könyvei közül kiemelhetjük *A Barkóság és népe* (1982), a *Tájak, népek, népcsoportok* (2003), az *Ipari táj. Gyárak, bányák, műhelyek népe a 19–20. században* (2007) és a *Munkák, emberek, hiedelmek a Bódva mentén* (2013) című köteteket. Jelen műve is válogatott tanulmányok gyűjteménye, amelyek korábban múzeumi, intézeti évkönyvekben, alkalmi kiadványokban és konferenciakötetekben jelentek meg. Ezeket az írásokat a szerző Györffy István nyomán „táj- és népkutató” dolgozatoknak nevezi, a gyűjteményes kötet pedig mintegy folytatása a 2003-ban megjelent könyvének.

A 15 dolgozat zöme három jelentős tudományos programhoz kapcsolódóan született: a Bakó Ferenc szervezte *palóc kutatás*, a Frisnyák Sándor által elindított „*történeti földrajzi*” konferenciák és a *Magyar néprajz* című akadémiai sorozat I.1. kötete. A bevezető tanulmány a magyarság táji-történeti tagoltsága vizsgálatának a 19. század közepétől jellemző történeti vonulatát vázolja fel, majd a témával kapcsolatos fogalmakat (*etnosz, etnikum, táji csoport, néprajzi táj, vidék, régió, zóna, area*) tisztázza, és felsorolja a Kárpát-medence magyar régióit, népterületeit, illetve az azokon belüli népcsoportokat. A további tanulmányok nyugatról kelet felé haladva érintik az egyes nagytájakat. A mai Magyarország 40 %-át kitevő Dunántúlon belül a szerző a földrajzi tájbeosztásból kiindulva és a néprajzi szakirodalomban az utóbbi évtizedekben a népi műveltség elemeinek térképezése terén elért eredményekre, a *Magyar Néprajzi Atlasz* köteteire építve fogalmazza meg a régió négy nagyobb nyelvtérleti, népterületi egységét: *Nyugati népterület, Kisalföld, Pannónia* (Közép- és Dél-Dunántúl), a *Duna- és Drávamelléki síkvidékek*. A térképekkel, fotókkal és rajzokkal gazdagon illusztrált dolgozatban Paládi részletesen tárgyalja a nyugati magyar népterület karakteres kistájainak legfontosabb kulturális jellemzőit.

A szerző fontosnak tartotta Magyarország népei, nemzetiségei és etnikai térszerkezete 18. századig visszanyúló vizsgálatát. Tanulmánya tömör összegzése annak a folyamatnak, amely Acsády Ignác, Mályusz Elemér, Szegfű Gyula, Szabó István, Makkai László, Kovacsics József, Dávid Zoltán, Dányi Dezső és mások munkáiban, kutatásaiban megjelent adatokra építve veszi számba az ország 18. századi összlakosságát, és azon belül a nemzetiségek arányát. Sorra veszi a német, a szlovák, a szerb és a kárpátukránok-ruszinok térnyerését, kolonizációját. Összegzésként Paládi megállapítja, hogy a 16–17. század, de főként a 18. század az ország nemzetiségi arányainak és térszerkezetének erőteljes átrendeződését hozta magával. Ugyanakkor a természetes szaporodás révén a 18. század végére a magyarság lélekszáma közel duplájára nőtt, 1840-re pedig az össznépesség 37,4 %-át tette ki.

Több dolgozat tükrözi a szerzőnek azt a szándékát, hogy tisztázza a közigazgatási és kulturális térségekhez kapcsolódó fogalmakat. Kifejti, hogy a *kistáj*, a *járás* és a *kistérség* közül egyedül a járásnak ismerjük a pontos tartalmát, amelyet a történeti források is rendre említenek. A *kistáj* és a *kistérség* művi kifejezések, amelyeket néhány szaktudomány és a közigazgatás használ. Mindhárom fogalom a földrajzi tér közel azonos méretű egységeinek a megjelölésére szolgál. A szerző 2004-ben még elavult kifejezésnek tartotta a járást, de 2011-ben már lábjegyzetben utalt arra a szándékra – ami napjainkban realitás –, hogy Magyarország közigazgatási térképén újra megjelenjen a járások. A *zóna* és a *zonalitás* fogalma két dolgozatnak is témája. A nemzetközi földrajzi szakirodalom és a francia emberföldrajz *zóna* fogalma Gunda Béla révén a hazai néprajzi irodalomban is megjelent *etnológiai kontaktzóna* kifejezésként. Az európai kitekintés után a szerző saját fogalmat is alkot, miszerint: „a kontaktzóna két egymással határos nyelvtérület, népterület vagy kulturális terület érintkező övezete, ahol a nyelvi, népi, kulturális kölcsönhatások különösen erősek.” Kontaktzónának tekinti például az Alföld és Erdély vagy az Alföld és Felföld között húzódó széles átmeneti területeket. Kistájakon, sőt településeken belül is indokolt érintkező zónákról beszélni, ugyanakkor nem felesleges a zónák mennyiségi, nagyságrendi szempontú megközelítése, és a *mikro-*, *mezo-*, valamint *makrozóna* fogalmi elkülönítése. A szerző mélyfúrászerű kutatás révén mutatja be a zonalitást a Bódva-vidék földrajzi és gazdasági viszonyaiban, anyagi kultúrájában. Ez utóbbin belül északról dél felé haladva négy zónát különít el, amelyek sajátos jellemzőinek tömör összegzését is megismerheti az olvasó.

Paládi-Kovács Attila a Palócföld szülötte, kutatásainak jelentős része kapcsolódik e tájhoz, és maga is részt vett az 1967-től 1989-ig tartó *palóc kutatásban*. E kötetben több tanulmánya foglalkozik a program értékelésével, veszi számba eredményeit és a további feladatokat. A projektet a legjelentősebb hazai terepkutatásnak tartja, a további kutatás számára biztos adatbázist nyújt a Dobó István Vármúzeum *Palóc archívuma*, a négy kötetes *Palócok* imű monográfiát pedig a nemzetközi irodalomban is szinte páratlan teljesítményként említi. A szerző szembeszáll azokkal az irányzatokkal, amelyek tagadják a „nemzeti néprajz”, az etnicitás és az etnikus specifikumok kutatásának létjogosultságát. A tudományos, oktatási hasznosításon túl fontos hozadék a *Palócok* négy kötete a palócok számára is, hiszen ráébreszti őket kulturális örökségük értékeire, erősítve ezzel identitástudatukat. Az eredmények mellett Paládi rámutat a kutatás hiányosságaira is, a ki nem dolgozott témákra, a térbeli gondolkodás, a jelenségek földrajzi elterjedtségének és a térképeken való ábrázolásuk hiányára. *A kun nyomok északon* és *A palócok eredete, etnikai összetevői* című tanulmányok jelzik, hogy e grandiózus program után is érdemes a kérdéssel foglalkozni. A szerző megállapítja, hogy továbbra is számon kell tartani a palócok eredetére vonatkozóan három válasz-típust: 1) a palócok a kabarok utódai; 2) a palóc népcsoport magja polovec-kun eredetű; 3) avar, székely, kazár töredékek leszármazottairól van szó. Terjedelmes és gazdagon illusztrált dolgozat mutatja be a Palócfölddel érintkező és attól délre eső Bükk-vidék népének életmódját, különösen települési és népi építészeti hagyományait, a vidékre jellemző barlanglakásokat.

A kötet utolsó egységében alapos áttekintést kapunk Erdély és a Partium néprajzi kutatásáról, az ezzel foglalkozó intézményekről, projektekről. Paládi fontosnak tartja megjegyezni, hogy a romániai néprajzi kutatás többközpontúvá vált, az utóbbi másfél évtizedben a kutatási célok, az alkalmazott módszerek tekintetében is differenciálódott, és itt is jellemzőek az útkereső viták. A továbblépést segítő tíz konkrét javaslatot is tesz, amelyek a korábbi gyűjtések publikálásán túl újabb témák vizsgálatát szorgalmazzák, és az épített örökség bemutatásának lehetséges módjaként „a képzelet határát súrolva” veti fel az „erdélyi tájegység” létrehozását. Az utóbbi évek pozitív irányú változásai révén immár realitásként számolhatunk a Szabadtéri Néprajzi Múzeumon belül az erdélyi tájegység megvalósulásával. A délvidéki magyarságot egy Karas menti falu, Udvarszállás külső kapcsolatrendszerének bemutatása képviseli a kötetben. Tanulságos a tájépítés és a nemzetiségek vizsgálata a Dél-Bánságban, ahová a 19. század végén és a 20. század elején jelentős magyar lakosság települt, akik számukat messze meghaladó mértékben vettek részt a természetet átalakító nagy vállalkozásokban.

Paládi-Kovács Attila ismét egy fontos kötetrel gyarapította a magyar néprajzi irodalmat. Az elméleti kérdések, fogalmak tisztázásán, pontosításán túl egy-egy régió, néprajzi csoport és táj népeletről, kulturális jellemzőiről kapunk részletekben gazdag áttekintést, amit 69 fénykép, a 26 térkép és 46 ábra illusztrál. A könyvet nemcsak tudományunk művelői, a honismeret, a táj- és helytörténet, a történeti földrajz kutatói hasznosíthatják, de a szerző „az érintett tájak szülötteinek és lakosainak, a tánc- és más folkmozgalmak szerelemeseinek, az országjáró turizmus híveinek” is ajánlja.

**Petercsák Tivadar – Veres Gábor – Verók Attila (szerk.): *Tizedesek, utca kapitányok, fertálymesterek a Kárpát-medencében.*** Liceum Kiadó, Eger 2016. (A helyi érték / Kulturális örökség tanulmányok II.) 209 p. Illusztrált

Gráfik Imre

Mint azt a belső címléírás alcíméből és az *Előszó*ból megtudjuk a kötet a 2015. október 15-én az egri fertálymesterség újjászervezésének 20. évfordulója alkalmából Egerben rendezett tudományos konferencia előadásait tartalmazza.

A tanulmánykötet egy olyan civil szerveződés történetébe nyújt, különböző nézőpontokból és megközelítésekkel betekintést, mely egykor az egész Kárpát-medencében elterjedt volt. A fertálymesteri (latin *decurio*, német *Viertelmeister*) tisztség a XVI. századtól már ismert, s működő „kvázi” hivatal volt. Fénykorát a 18–19. században élő fertálymesterség gyakorlata az ország különböző területein, településein eltéréseket mutat, de a működési feltételek és az ellátandó feladatok alapvetően mindenütt azonosak voltak. Lényegében ők látták el az összekötő, közvetítő szerepet a települési, városi hatóság és a helyi társadalom tagjai között. Így volt ez a 19. század közepéig, amikor is a polgári közigazgatás megszüntette ezeket a civil önkormányzati tisztségeket, feladataikat pedig a városi tisztviselők vették át. A tevékenységi kör meglehetősen széleskörű volt. Beletartozott az országos és helyi érvényű rendeleteknek a lakosság körében való kihirdetése, segítettek a körzet lakóinak összeírásában, az adók zökkenőmentes behajtásában, beszédében és szervezték többek között a közmunkát. Fontos szerepet játszottak lakóhelyük, pontosabban városrészük közrendjének biztosításában, tűzvédelmi és köztisztviselési feladatok ellátásában. Tevékenységük olyan területekre is kiterjedt, mint például a település erkölcsi életének őrzése, az idegen elemek kiszűrése, az éjjeli csend és rend fenntartása, a rászorulókat, illetve elesetteket megsegítése, s más egyéb karitatív tevékenység. Vannak azonban adataink arra nézve is, például Debrecenből vagy Székelyföldről, hogy a fertálymesterek feladatai közé tartozott a közös vagyon kezelése, megőrzése és közérdekű fölhasználat.

A fertálmesterség hazai fönmaradásában különös helyet foglal el Eger városa, mely ilyenformán nem véletlenül volt a konferencia helyszíne. Ismereteink szerint Magyarországon a 19. században országos fölszámolásra került az intézmény, Egerben azonban sikerült fönn tartani. (Megemlítené, hogy e civil szerveződés „tizés”-nek nevezett autonóm falurészek formájában a Székelyföldön szinte máig föllelhető.)

Egerben a városi képviselőtestület 1883-ban úgy határozott, hogy nem szünteti meg a fertálmesterség intézményét, hanem főként hagyományörzési céllal lehetővé teszi működését. A testület tagjainak feladata azonban érhetően szűkebb lett, s a XX. században már városi megbízásokat nem is teljesítettek, kizárólag civil társadalmi szerepet töltöttek be; például támogatták a szegényeket és gondját viselték a helyi kulturális értékeknek.

Breznay Imre jóvoltából alapos ismeretünk vannak az egri fertálmesterség történetéről (lásd *A fertálmesterségről. Adatok Eger város történetéhez*. Eger, 1907; *Az egri fertálmesterségről. Adatok Eger város történetéhez*. Eger, 1939).

Újabb fordulatot a rendszerváltás hozott. Ekkor alakulhatott újjá a nagy múltra visszatekintő egri fertálmesterség. 1996 óta a város 16 negyedében évente avatnak új személyeket fertálmesterré a Szt. Apollónia napjához (február 9.) közel eső szombaton.

A fekete posztóból készült, százcáncú köpenyben, fejükön süveggel, kezükben pedig a szalagos fertálmesteri bottal megjelenő fertálmesterek immár húsz éve képviselik az Egri Fertálmesteri testületet a város közeleti eseményein, egyházi szertartásain, őrzik negyedük társadalmi, kulturális és történeti értékeit, a rászoruló körében segítő tevékenységet folytatnak, erősítik a lakosság helyi öntudatát. Tevékenységük elismeréseként 2014 szeptemberében pedig „Az egri fertálmesterség élő hagyománya” elnevezésű örökségelemet fölvették a Szellemi Kulturális Örökség Nemzeti jegyzékébe, azaz a Magyarországon megőrzésre méltó hagyományok közé sorolták.

A néprajzkutató Petercsák Tivadar jóvoltából ma már szinte minden igényt kielégítő földolgozásával rendelkezünk az egri fertálmesterség történetének (lásd *A fertálmesterség. Egy hagyományörző tisztség Egerben*. Kossuth Kiadó – Eszterházy Károly Főiskola, Budapest-Eger, 2014.; E kötetről az *Ethnographia* hasábjain ismertetés olvasható).

A konferencia valójában a fentiek jegyében szerveződött. A kötetben a témakör avatott kutatói adnak számot eredményeikről. E könyvismertetés szűkre szabott keretein belül nincs lehetőség arra, hogy az egyes szerzők tanulmányait részletesen tárgyaljuk. A címek önmagukban is sokatmondóak és kifejezik az elemzés tárgyául választott tartalmat.

Bárth János nagy ívű tanulmányban (*Utcakapitányok, fertálmesterek, tizesbírók*. 9–42. oldal) összegezi ismereteit, mégpedig jól áttekinthető alfejezetek (*A településrészek kutatása a Kárpát-medencében*; A dunántúli, a felföldi és az alföldi települések negyedekre, „utcákra”, tizedekre tagolódásának rövid áttekintése; Erdélyi települések negyedei, „utcai”, tizedei, *tizesei*), és további alcímek tagolásával.

Ezt követően konkrét települések fertálmesterségre vonatkozó anyagának bemutatása következik. Szabó Jolán: *A fertálmesterség Gyöngyösön 1761–1874* (43–66. oldal); Kapusi Krisztián: *Fertály- és szakaszmesterek Miskolcon* (67–77. oldal); Petercsák Tivadar: *Az egri fertálmesterség korszakai a 18–20. században* (79–115. oldal). Majd egy egri blokkot követően Vadas Gyula: *Önigazgató közösségek szervezése Pécsen* (142–175. oldal).

Eger érhetően és természetesen több tanulmányban is szerepel. Várkonyi György: *A fertálmesterség újjászervezése Egerben és mai feladatai* (117–125. oldal); Bíró József: *Az egri fertálmesterség bemutatása egy negyed tevékenysége alapján* (127–141. oldal).



A kötet végén újabb tanulmányok Egerből, illetve az egri fertálymesterséggel kapcsolatban. Csonka-Takács Eszter: *Az egri fertálymesterség a Szellemi Kulturális örökség része* (177–181. oldal); Verók Attila – Petercsák Tivadar – Veres Gábor: *Az egri fertálymesterség pályázata a Szellemi Kulturális örökség jegyzékére történő felvételhez* (183–202. oldal); Veres Gábor: *Az egri fertálymesterség hagyományai – Oktatási, ismeretátadási lehetőségek, múzeumpedagógia* (203–209. oldal).

Minden tanulmány a szükséges forrásmegjelöléssel, olykor bőséges szakirodalmi hivatkozással került közlésre, valamint, ahol az indokolt fekete-fehér fényképekkel (melyek ugyan kissé „besültek”) és grafikai ábrákkal illusztrálva.

A konferencia kiadványt a kötet szerzőinek felsorolása zárja, munkahelyük föltüntetésével. (Megjegyezzük, hogy újabban – a gyors szakmai kapcsolat kialakítás érdekében – már gyakorlat az érintettek elérhetőségének a megadása is.)

Véleményünk szerint hasznos lett volna – a nemzetközi tudományos érdeklődés fölkeltése, kiértékelése érdekében – az egyes tanulmányok rövid összegezését a kötet végén idegen nyelvre (angol, német) fordítva is publikálni.

A konferencia és a tanulmánykötet elérte célját: a Kárpát-medencei általános fertálymesteri gyakorlat bemutatásától a regionális példákon keresztül (Eger, Gyöngyös, Miskolc, Pécs) eljutott az egri jelenig, és részleteiben is ismerteti ennek a mára már kifejezetten civil szerveződésnek az aktuális helyzetét és jövőbeni lehetőségeit.

Végezetül az amúgy, könyvészetileg elegáns, puha borítójú kiadványból (nyomdai kivitelezője a budapesti Argumentum Kiadó), sajnos nem derül ki, hogy mi az ára, milyen példányszámban jelent meg, s a címlapon szereplő *A helyi érték / Kulturális örökség tanulmányok II.* – föltehetően – sorozat igényteljes kiadvány első kötetének mi volt a témája.

A hazai könyvterjesztés bizonytalanságai ellenére a köz- és szakkönyvtárakba, oktatási és kulturális intézményekbe remélhetően eljut a kötet, melyet haszonnal forgathat mindenki, aki a közösségek önszerveződéseinek – s a mai civil kezdeményezéseknek is hasznos – történeti példái iránt érdeklődik.

**Akarjuk-e, hogy éljen a népdal? Vargyas Lajos művelődéspolitikai írásai.** *Folkmagazin*, 2015. XXII. évf., XI. különszám. Szerkesztette: Vargyas Gábor, 76 p.

Mikos Éva

A 20. század második fele revival-mozgalmainak létrejöttében több politikai, társadalmi tényező is szerepet játszott. Egyrészt a megszilárdult Kádár-rendszer hagyott némi lehetőséget a szabadabb kulturális élet számára, másrészt a fiatalok nem érezték magukénak a hatalom által támogatott hazai könnyűzenét. A népzenei és néptánc-revival tehát egyfajta kulturális vákuumba illeszkedett. Az államilag támogatott néptánc és népzenei együttesekben színpadra kerülő produkciók ekkoriban stilizált, a szovjet Mojszejev Együttes modorában készült alkotások voltak, s ez egyre kevésbé találkozott az újabb generációk ízlésével. A népzene eredeti előadási módjának színpadra állítása több egymást követő televíziós zenei tehetségkutató műsorban próbálgatta szárnyait. A mozgalom alapítói, Halmos Béla és Sebő Ferenc kezdetben még gitárkísérettel (beat-hangzással) adták elő a népdalokat, később azonban teljesen áttértek a Lajtha László mezősegi felvételein hallható, és lejegyzései alapján megtanulható hangzásra. Ebben az MTA Népzenei Kutatócsoportja (később a Zenetudományi Intézet része) néhány kutatójának, mindenek előtt Vargyas Lajosnak és Martin Györgynek kiemelkedő szerepe volt, akik hozzásegítették a mozgalom tagjait az archiv felvételekhez, s megosztották szakmai tapasztalataikat az érdeklődő fiatalokkal.

A *Röpülj páva* versenyek nyomán szárba szökkenő mozgalomnak és kísérő jelenségeinek hazai társadalomtudományos értékelése egyelőre csak részlegesnek mondható. Néhány egészen kiváló szaktudományos tanulmány készült csupán (például Balogh Balázs és Fülemile Ágnes, a színpadi néptánc esetében Lelkes Zsófia jóvoltából), s több kiváló adattár is rendelkezésre áll (elsősorban Jávorszky Béla Szilárdnak köszönhetően), de a nagy szintézis még várat magára. Legtöbbet maguk az alapítók tettek az ügy érdekében azzal, hogy dokumentálták életük eseményeit, amelyek mára már a történelem részei. Az ő visszaemlékezéseik, s különösen Halmos Béla tanulmányai, interjúi jelentik a kiinduló pontot minden további kutatás számára. Ezek azonban olykor magukon viselik az emlékezet csiszoló hatását, sőt helyenként a kultuszképződés előnyeit és hátrányait, s már ezért sem helyettesíthetnek egy külső tudományos nézőpontot. Mint ahogy nem elegendők a külföldről ide látogató kutatók sajátos szemléletű elemzései sem.

Vargyas Lajos azon kevesek közé tartozott, akik születése pillanatában felismerték a mozgalom jelentőségét, azt, hogy lényegében a kodályi, bartóki úton való továbbhaladásról van szó. S bár szándékait nem csak szóvirágokban, hanem tettekben is kinyilvánította, számos felszólalásban, dolgozatban, véleménycikkekben is népszerűsítette álláspontját, amivel a mozgalom fölél igyekezett szakmai védőernyőt húzni. Ezért fontos kiadvány a Vargyas Lajos művelődéspolitikai írásait újra-közlő válogatás, amely az úgynevezett *Breuer-vita*, valamint a *Páva-vita* dokumentumait, s még néhány más írást tartalmaz. Így Bakos József *Mátyusföldi gyermekjátékok* című kötetének hányatott sorsáról is többet tudhat meg az olvasó. A kötet végén olvasható néhány olyan közművelődési írás is, amelyek a hagyatékból kerültek elő, eddig még nem láttak napvilágot. A folyóiratszám nem csupán Vargyas Lajos cikkeit közli, hanem a teljes vitákat, illetve a közérdeklődést, közfelháborodást keltő folklorisztikai eseményekkel kapcsolatos egyéb kísérő dokumentumokat is, amivel Vargyas Gábor szerkesztő egy jelentős, eddig nehezen hozzáférhető forráscsoportot tesz újból elérhetővé, elősegítve a további kutatásokat.

A Páva-, valamint a Breuer-vita egyfelől egy nyilvánosság előtt zajló tudományos eszmecsere volt, amely a folklórról való gondolkodás több alapkérdését, így a *hitelesség*, valamint a *megőrizhetőség* problémáját is felszínre hozta. Minden generáció újragondolja ezeket, s mindegyik új választatot kínál arra nézve, hogy mi számít autentikusnak, és mi nem, hogy az archívumok hangszalagjairól és kottalejegyzéseiről kiszabadított népdal képes-e új életet kezdeni. A vita a korabeli néprajzi és zenetudományi gondolkodás belviszályaiba is betekintést nyújt.

Másfelől a művelődéspolitikai problémák nem csupán a kultúra, vagy a tudomány, hanem a *társadalom* egyéb alrendszereinek működésébe is bevilágítanak. Az 1960-as és 70-es évek Magyarországnak még a rendszer kritikusai közül is sokan gondolták ugyanis úgy, hogy az egész társadalomnak egységes kultúrára van szüksége, hogy létezik valamiféle szocialista nemzeti kultúra – bármilyen ellentmondásos is ez –, aminek mindenki számára egyformán elfogadhatónak kell lennie. Az a ma már rendkívül naivnak ható elképzelés is általános volt, hogy a társadalom és így a kultúra alakulásába be lehet avatkozni felülről, hogy a folyamatok irányát és terjedését befolyásolni lehet. Ebbe a szépen kialakuló helyzetbe csapott villámként a mozgalom. Az 1960-as és 70-es évek kultúrpolitikája ezen túl számos ellentmondással volt terhelt, s önmagával sem volt mindig következetes. Példának okáért, a cigányzene és a magyarnóta a megvetett „burzsoá csökevény” státuszból az 1970-es és 80-as évekre például a 100 tagú cigányzenekar jóvoltából az egyik legfontosabb exportcikké és turistacsalogató attrakcióvá vált, a műfaj képviselői a művész társadalom elismert tagjai lettek. Hasonlóan ellentmondásos viszonyban volt a rendszer népzenevel és néptáncsal is. Az élénk vita a hagyomány feltámaszthatóságáról egy okra vezethető vissza, s ez pedig hatalmi természetű: a

rendszer vezetői végsős soron nem nézték jó szemmel, hogy bizonyos jelenségek teljesen kicsúsztak az irányításuk alól. A mozgalom megjelenése komoly társadalmi anomáliákra is ráirányította a figyelmet. A korszerűtlennek ítélt hagyományos paraszti kultúra értékeinek felmutatása a túlzott iparosítás és gyors társadalmi átrendeződés ellen való tiltakozás eszközévé is vált. Emellett a vidékről városba költöző, s a gyors életmódváltás miatt magukat gyökértelennek érző fiatalok számára is fogódzót jelentett.

Az, hogy a vitában ki képviselte a reális álláspontot, ma már napnál világosabb. A mozgalom újrateremtette régi előadói stílus egy-két évtized alatt teljesen átalakította a korábban létező néptánc-együttesek repertoárját. De lényegesen nagyobb jelentőségűvé nőtt, mint aminek indult, néhány kedves fiatal esti szórakozásából a 20. század végére pedagógiai program, iskolai tananyag, felsőoktatási szakirány, számos embernek megélhetést nyújtó szakma, sőt jelentős exportcikk lett. Napjainkban senki sem vitázik arról, hogy a Csík Zenekar, vagy a Budapest Bár esetében jogos-e a népzenei elemek használata, hogy élő-e a magyar népdal vagy sem. Innen nézve különösen érdekes, hogy az 1960-as években mennyire másként gondolta ezt az értelmiség, s kisebbségben voltak az optimista vélemények. Amennyire nem volt jogos a népdal feltámaszthatatlanságától félteni a magyar kultúrát, olyannyira nem volt értelme a táncház-mozgalomtól félteni a kórusmozgalmat, amely napjainkig is virágzik, s Kodály vagy Bárdos Lajos népdalfeldolgozásai épp olyan népszerűek a műfajban, mint ötven évvel korábban.

## Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten (hirlapelofizetes@posta.hu) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Magyar Néprajzi Társaság Titkárságán (1055 Budapest, Kossuth tér 12.) személyesen vagy interneten (neprajzitorsasag@gmail.com). További információk telefonon: +36-1-269-1272. A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: <http://www2.arcanum.hu/ethnographia>.

*Ethnographia* is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief (vigagyula@gmail.com). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (<http://www2.arcanum.hu/ethnographia>). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail (hirlapelofizetes@posta.hu) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be purchased or ordered at the Secretariat of the Hungarian Ethnographical Society (1055 Budapest, Kossuth square 12, neprajzitorsasag@gmail.com). Further information about *Ethnographia* and other ethnographic and folklore publications: +36–1–269–1272.

---

# Ethnographia

---

Journal of the Hungarian Ethnographic Society

---

Vol. 128.

2017

No. 3.

---

*Advisory Board:*

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

*Editorial Board:*

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLÖS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

*Editor:*

GYULA VIGA

*Editorial Office Address:* Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences [MTA BTK Néprajztudományi Intézet], H-1097 Budapest IX. Tóth Kálmán u. 4. Telephone: +36 1 224-6782  
e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

**Articles**

- ILDIKÓ NÉMETH:* Witches in the neighbourhood:  
A case study of a witchcraft trial in Sopron in 1630 365
- EMESE ILYEFALVI:* Textualisation strategies, typological experiments  
and digital databases: The future of comparative studies of folklore texts  
in the mirror of incantations 383
- JUDIT BALATONYI:* Communitas and rival discourses at the Whitsuntide pilgrimage  
on foot from Ghimeș to Șumuleu Ciuc 416
- ÁGNES HESZ:* The story of a funeral home: Ritual modernization and its reception  
in a Transylvanian village community 439
- MIRJAM MENCEJ:* Ghosts at the University 455
- LAURA JIGA ILIESCU:* Dust from the eyes of the saints: An endeavour to reconstruct  
a hidden rite 475
- LEHEL PETI:* The reasons and functions of conversion to Pentecostalism  
in a Romani community in Moldavia 485

**Discussions**

- ISTVÁN FODOR:* Was táltos a shaman? Remarks on the article by Éva Pócs 510
- GÁBOR WILHELM:* Ancient Hungarian religion in a comparative perspective:  
Reflection on Éva Pócs' article 524

**Book Reviews**

533